西方人类学新教材译丛



社会文化人类学的关键概念

[英] 奈杰尔·拉波特 乔安娜·奥弗林
(Nigel Rapport and Joanna Overing) / 著
鲍雯妍 张亚辉 / 译

Social and Cultural Anthropology
The Key Concepts

華夏出版社

社会文化人类学的关键概念

[英] 奈杰尔·拉波特
乔安娜·奥弗林 著
鲍雯妍 张亚辉 等译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

社会文化人类学的关键概念/(英)拉波特,(英)奥弗林著;鲍雯妍,张亚辉等译.
北京:华夏出版社,2005.9
ISBN 7-5080-3812-6

Ⅰ.社… Ⅱ.①拉… ②奥… ③鲍… ④张… Ⅲ.①社会人类学②文化人类学
Ⅳ.C912.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 106806 号

Social and Cultural Anthropology The Key Concepts by Nigel Rapport and Joanna Overing
© 2000 Nigel Rapport and Joanna Overing
Chinese language edition published by Huaxia Publishing House.
First English Language edition published by Routledge
本书中文简体字版专有出版权由 Routledge, a member of the Taylor & Francis Group 授予华夏出版社,版权为华夏出版社所有。未经出版者书面允许,不得以任何方式复制或抄袭本书内容。

版权所有,翻印必究。

北京市版权局著作权合同登记号:图字 01-2002 4576

责任编辑:田娟华
出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京圣瑞伦印刷厂
版　　次:2005 年 9 月北京第 1 版
2005 年 9 月北京第 1 次印刷
开　　本:670×970 1/16 开
印　　张:25.25
字　　数:438 千字
定　　价:45.00 元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

前 言

本书包含60篇左右的论文，每一篇都讲述一个重要概念，这些概念是从事当代人类学研究需要掌握的基本工具。本书的目的是提供一个简明的知识库，简要地阐释职业人类学家可能使用到的众多主要概念。

这个“阐释”包括展示人类学家如何以多样化的方式去理解本学科的关键概念，这些方式所经历的变迁以及未来可预期的变化。本书既是回顾总结性的，也是问题式的，力图成为一本研究性的指南，为原创性写作提供一个研究工具。

传统上发端于北美的文化人类学和发轫于欧洲的社会人类学在本书中被很好地结合起来，体现了全世界大学中人类学教学开始具有越来越多的相似性。

考虑到目前（后现代、反思）纷繁复杂的范畴划分和存在的对现有权威理论的挑战，本书将人类学置于一个变化的学科环境——变化中的学科之间的关系、方法论和认识论。本书汲取了大量的学科资源（包括哲学、心理学、社会学、文化研究、文学批评以及语言学），从而使人类学置身于一个宽广的人文视野之中。

一本讨论人类学关键概念的书是一种开创。目前已经有大量的人类学入门读物（例如：《社会人类学》（Leach 1982），《他者文化》（Beattie 1964）），也有很多词典（《人类学词典》（Barfield 1997），《麦克米兰人类学词典》（Seymour－Smith 1986））和百科全书（《社会文化人类学百科全书》（Barnard and Spencer 1996））以及指南手册（Ingold 1994a），但尚未出现试图通过关键概念从理论性、方法论、分析性和民族志式描述等方面提炼出“人类学智慧”的作品。

两本最能提供借鉴的读物是，Robert Winthrop 的《文化人类学的概念词典》（1991）和由 Emile Boonzaier 与 John Sharp 编撰的《南非的关键词》（1988），Winthrop 更强调“文化人类学”作为对“由文化规约的思想和行为”（1991：ix）的描述与阐释，也就是说，在

他重点突出的80个概念中与本书所选的概念存在少数重叠之处，例如“社区”、“阐释”、“网络”、“城市化”、“世界观”。Boonzaier与Sharp分析了13个关键概念，这些概念被人类学家和政治学家用来建构、表述、客观化和阐释南非的种族隔离。虽然本书同Boonzaier与Sharp的书相比更少带有民族志的色彩，却也力图审视旨在研究“文化和社会”的人类学学科，并将其与更广的哲学与民俗论述联系起来。

在讨论亲属制度时本书也回应了Boonzaier和Sharp，吸收了Raymond Williams最初源于马克思主义批评家和文学评论家的一些见解。1976年Williams出版了一本名为《关键词》的书，致力于对与西方社会和文化有关的论点进行一定程度的清晰划分。二战以后这一方法曾在德国风靡一时，在Begriffsgeschichte（德语）或者称为“概念史”的名义下，揭示概念在形成过程中的变迁和不连续性。该方法认为这是更广泛的社会文化变迁的晴雨表，同时也正是这些变化所赖以形成的工具。通过聚合“关键词”，Williams（1983a：15）展现了他探索如何详尽的描述西方想象中的这一复杂而广阔的领域。他认为有131个词因其广泛的社会文化重要性吸引了他的注意力，这些词在一定程度上都具有持久的价值，代表了一定的思维方式，并且与特定的基本活动相关。

本书所标明的这些关键概念可被视为从宽广的相互关联的人类学工作中抽取出来的一些散落在各处的关键节点，对其应当有更加清晰的理解。本书将“概念”视为“由思想的力量形成的事物”，亦是“常识、设想、思考和计划”（Chambers 1966）。从更为技术性的角度看，或许有人会希望通过“概念”定义出人类思考的这些特定事物、它们在特定时刻的含义、这些概念间的相互关系以及与其他分类体系中的各种各样的事物的关联（参见McInnis 1991：vii）。书中的每条概念都从某个方面体现了人类学的思想，因此，对概念在运用中所涉及的领域以及与其他概念条目之间的关联进行描述，也向读者提供必要的指示。

Raymond Williams看待西方社会文化论述的方式无疑是一次有限的尝试，既具有一定的偏见性、主观性，也是标识性的和开放性的思考。同时正如它声称的那样，它本身也开创了一个领域，力图超越它所列出的这些词汇，更重要的是为进一步的讨论提供指南。关

键词的提法意在提供一个争论的空间，而不仅仅是百科全书式的词典。这本书正是为此而生的。本书渗透了各个作者的观点，是他们所看到和阐释的人类学领域。事实上，这些作者将会认为一个学科的概念（如同其他制度安排一样）的运用本身就在表达某种观点，具有偶然性、主体性，亦是某一情境下的产物，在这一意义上又是反规律的，即它天然就是“人类学性质”的观念。

本书以60篇左右的论文形式来讨论这些关键概念，根据概念的重要程度和相应的讨论的复杂程度的不同，每一篇论文的长度大约在500字到5000字之间。概念也包括各种类型：实体性的（如“能动和能动性”、“意识”、“性别”），认识论的（如“控制”、“亲属制度”、“世界观”），方法论的（如“文化”、“方法论上的个人主义和整体主义”、“文学性”），理论性的（如“社区”、“无家可归者”、“城市化”）以及民族志式的（“家和无家”、“神话”、“旅行”）。

这些论文的形式旨在为该概念在运用上的历程和相关讨论提供充足的空间，也关注概念的含义随时间变化的过程以及作者和文本之间的关系。除了业已标出的概念条目，还有一个详细的本书索引，可用来快速查询本学科各个领域中更多的精确要点。最后还有一个细致的资料文献参考书目，可指导读者进行有针对性的深入阅读。

鉴于本书所涉及主题的多样性、侧重点和开明的思路，希望能在学术风气的连贯性和整体的声音一致性两方面达到双重的权威效果，至少可在叙事的张力上获得一致与连贯。

在本书编撰过程中得到过众多有力的协助，对于他们的支持和建议，作者在此要特别感谢 Anthony Cohen，Andrew Dawson，Alan Passes，Marnio Teixeira－Pinto，Jonathan Skinner；Elizabeth Munro，Napier Russell；以及 Routledge 的编辑 Roger Thorp 和 Hywel Evans，编审 Michael Fitch。

拉波特和奥弗林
圣安德鲁斯大学
1999 年

目 录

前 言 …… (1)

1 能动和能动性 …… (1)
2 相异性 …… (8)
3 自我的人类学 …… (15)
4 儿 童 …… (24)
5 分 类 …… (27)
6 代 码 …… (33)
7 认 知 …… (42)
8 常 识 …… (48)
9 社 区 …… (50)
10 意 识 …… (55)
11 矛 盾 …… (66)
12 交 谈 …… (74)
13 文 化 …… (77)
14 控 制 …… (85)
15 对话与类推 …… (96)
16 话 语 …… (98)
17 阴性书写 …… (105)
18 俗民方法论 …… (108)
19 形式与内容 …… (114)
20 性 别 …… (119)
21 流言蜚语 …… (129)
22 家和无家 …… (131)
23 人 权 …… (137)
24 人文主义 …… (146)
25 个体主义 …… (151)
26 个体性 …… (157)
27 互 动 …… (166)

28 阐 释 …… (176)
29 反 讽 …… (181)
30 亲属关系 …… (186)
31 阈 限 …… (196)
32 文学性 …… (202)
33 方法论的折衷主义 …… (211)
34 方法论的个体主义和整体主义 …… (215)
35 存在的瞬间 …… (222)
36 迁 移 …… (226)
37 神 话 …… (233)
38 叙 事 …… (244)
39 网 络 …… (251)
40 去场所化 …… (253)
41 后现代主义 …… (255)
42 定性与定量方法论 …… (263)
43 阅 读 …… (269)
44 乡村牧歌 …… (273)
45 科 学 …… (279)
46 情境和背景 …… (288)
47 社 会 …… (290)
48 刻板印象 …… (298)
49 深 描 …… (304)
50 旅游业 …… (307)
51 交 易 …… (314)
52 无家可归者 …… (317)
53 城市化 …… (326)
54 暴 力 …… (332)
55 视觉主义 …… (337)
56 制造世界 …… (341)
57 世界观 …… (345)
58 书 写 …… (353)

参考文献 …… (358)

1 能动和能动性

能动和能动性这两个概念或许更多的是与权力概念密切相关，通常散布在关于个体和社会结构的讨论中，也同以下概念有关：个体意识、个体建构能力、个体建构自身的能力以及最终从外部决定性因素中获取的自由度。

能动性与结构

能动在行动，而能动性即是这种能力、权力，正是其成为行动的来源和始作俑者，能动者是行动的主体。韦伯（Weber）认为应区分行动与纯粹（动物）行为，行动是建立在一系列具有人类理性特点的行为基础上的。他感到社会科学是一门对人类行动的意义和行动背后的选择进行解释性研究的学科。米德（G. H. Mead）力图澄清韦伯关于意义的概念以及对意义的社会科学理解（*Verstehung*），他将行动划分为：欲望、情境界定和完成。

从涂尔干式的（Durkheimian）观点来看，正确解释人类行动的关键在于所处的情境，在此情境下，意义才得以产生；也取决于那些在各种行动中进行选择时起作用的规范。因此，超越行动或反行动意味着具有一定约束力甚至是强制性的结构，存在并超越于特定个体的行动之上，并导致个体演绎一定的社会文化规则。因此社会科学要研究的是，这样的正式结构如何产生并怎样精确规约个体行为。“能动性”存在的范围，简而言之，是从一定的集体表象中抽取出来的特质并属于之：在是非观念集结的社会事实中；仅存在于他们未被社会化之前，动物特点（社会文化环境下的某种病态）即是个体能够发起的未被先验决定的行动。

韦伯与涂尔干之后关于能动性的大多数学术研究致力于解决这些差异，并揭示个体独立于结构性约束之外的行动的有限性。可是尽管力图进行折衷与和解，这一分类被证明是不易跨越的。要么是在较为个体和

通俗的意义上可以假定结构是由个体创造出来的，且不可强迫性地决定其创造者的行动。要不然在更为集体性和公共意义上，则可认为结构其实是自成一格的，且决定个体的意识与性格特征：个体的“行动”基本上是制度性的事实和一系列结构关系的表现。

在众多声称进行折衷的研究中，毫无疑问，最著名的是帕森斯（Parsons）1977 年提出的社会行动和模式变化理论，博格和卢克曼（Berger and Luckman）1966 年提出的现实的社会建构理论，吉登斯（Giddens）1984 年提出的建构理论，布迪厄（Bourdieu）1977 年提出的实践与惯习理论。可是上述每一个理论家只可被视为通过优先考虑某种概念来终结这些差异，但是很难说已完成了综合。因此，在社会结构和个体能动性行动之间的区别若是只采纳通俗的世界观或是公共性的世界观两者之一时就会不复存在，（当然，对于上述这些学者来讲）更多的时候采纳的是后者（Rapport 1990）。

例如，对布迪厄而言，逃脱公认的社会文化决定机制并非否认先决条件和行动意义的客观性，来以此去除行动的意义和源自个体有意识的动机和考虑。需要一个更为精致且更加有连续性的关于意识的方法来取代简单的对意识做出有意识和无意识区分的二分法。这一方法也须认识到大多数人类经验位于这两个端点之间，可以称之为“习惯的领域”：大多数意识是“习惯性的”。在此，社会化和早期的习得拥有其最深厚的根基。此时，文化在个体身上进行编码，而个体则成为传递和表达文化编码（如服饰与性别、规则与标准、控制与主导）的记忆承载媒介。在这一介于两端之间的习惯的领域中亦可发现社会交往中的资质：个体不假思索的正确行动。简而言之，人类行为中的习惯，其广泛来源正是外部的限定条件和制度性因素决定过程中的各种可能性的汇聚。客观社会结构产生“惯习”：一项具有持久性、延续性的安置体系，其功能就是提供结构化的客观一致性的社会实践得以产生的基础。如此的安置和实践可统称为“文化”——一个习惯性行为的习得体系，产生并决定个体的行动计划。总之，社会结构产生文化，而文化则引发实践，实践最终再生产社会结构。

通过这样的方式，布迪厄提供了某种“折衷”来结束业已存在的基于具体化了的抽象概念和物质决定因素之上的结构性因果模式。布迪厄在声称跨越了结构与能动性之间的二分法的同时依然坚持普适的客观主义。在声称反对回避个体行动的决定性逻辑的同时，正是后者（规则化的即兴表演的无意识约定）近乎于成为社会结构复制的媒介与表达；布迪厄对习惯的主体性由社会过程决定的陈述过于武断。能动性被贬低为

习惯性的对社会结构中的先决条件做出表面上被动消极的反应（Jenkins 1992）。

创造与想象

社会科学在面临尚未能分出高下的争辩时往往在争论中引入变化。这样一来，新的因素就被引入到社会结构和个体能动性之间的关系中，此时这个新的因素就是“创造”：与一定社会文化环境中的结构相关的个体能动性。

贝特森（Bateson）根据新几内亚的 Iatmul 人中的裂变和融合过程认为每一个人类个体都应被视为一个“能量源”（1972：126）。它有自身（新陈代谢、认知及其他）的供给力量，而不是来自外部环境，这能够且与自身行为吻合。而且这一能量一旦作用于世界，推动一定的事件，将会促成一定的关系和有机体与无机体之间的互动，这又被认为是“有序”或“无序”。

总之，人类个体是能动的世界参与者。实际上，由于他们的能量决定了世界上一定的关系和事物的特征，个体可以说是世界的创造者。被理解为“有序”或“无序”的是指那些被个体当作是正常规范的或是非正常病态的一定事物之间的特定关系；这只是从事物和关系的无数种可能的排列组合中的一部分，对其分类和评价有赖于观察者的眼睛。但没有什么一定是客观和绝对的；“无序”和“有序”是由个体做出的解释和陈述，由个体的思想状态决定，个体是一个具有一定意图的认知实体。在后者之间存在相当大的多样性，即使在同一时间地点和不同的时间地点之间。对于一个观察者而言是随机混乱的事物对另一个观察者来说则可以是有序的并富含意蕴的，这就导致了社会关系和文化安排中相互争辩、冲突和变动不居的特点。

贝特森的观点得到广泛关注，例如精神病学家兰恩（R. D. Laing）将人定义为“一个行动的有机体”，“一个客观宇宙的源泉”（1968：20）。利奇（Edmund Leach）也对贝特森的观点做出回应，认为个体人类思想及其诗性的想象力运作具有无拘无束、不可预测和没有规则可以循依的特点（1976a：5）。利奇得出结论：“你是你自己的创造”（1976b）。

将贝特森民族志的结论与存在主义哲学家的观点重合的部分加以引申和强调是有益的。正如萨特（Sartre）的名言，“存在先于本质”：每个人造就他自己，不断生产和再生产他自己和他的世界。当然，个体生

来就处于一定的社会文化环境中，受到一定历史条件的制约，但他们才是他们感知（持续）的创造者，包括他们认同的意义、评价的方式和相应的行动。事实上，个体总是在不断地再造他们的意义、感知、评价以及行动；他们否定自己创造物的本质并加以重塑。他们看上去似乎被环绕在客观的历史社会文化的当下中的“真实现实”里，可是他们不过是延续了后者的粗暴，通过意义想象的持续的可能性来超越纯粹的事物核心。在（结构）已给定的可能性和那些成为个体生活一部分的可能性之间存在长期（单一）的相互影响；个体经验不可简约为客观决定性（Kearney 1988：225－41）。

在这一论述中的关键是想象——意识的核心源泉和人类的关键特征。想象是人们经常运用的一种活动；正是通过想象，个体生产并再生产他们存在的本质，使他们成为过去、现在和将来的自己。萨特谈到，想象具有一种“超越和归零的力量”，使得个体能够逃脱被“淹没在现实中”，将他们从既定的现实中解放出来，允许他们成为别的什么，而不是他们看上去可能被造就的样子（1972：273）。人类生活因为想象而具有一种浮现的特征，即不断超越既定的情形、一系列的环境和现状，超越创造它的条件。因为想象，人类世界具有了一种本质的动态秩序，即拥有自我意识的个体处于不断的形成和谋划的过程中。由于能够想象，人类无比自由；想象赋予个体以一致性之外的自由空间，“为生命带来滋味和无止境的前进的可能性”（Riesman 1954：38）。

想象以理想化的“不可理喻的”行动这种形式进入现实，不可理喻主要是因为它看上去对既存现实而言是不请自到的、不合道理、“没有原因、基础和证据”（《**钱伯斯词典**》）。这是一种行动，超越而不是保存其产生的既定情境，超越直观的约定俗成的现实，抵抗生活所面临的来自传统的约束。不可理喻的行动似乎发端于无形且不属于任何事物，从现有的正统和原则性的意义制造过程来看，或多或少是无意义的；不可理喻就是超越了恩德与罪过，超越了善与恶。

最后，正是人类想象这一创造性的行动的不可理喻性使其天然具有冲突性，在想象和现存的惯例之间将存在持续的张力。人类经验和客观生活形式之间非决定性的关系——一方是既定社会文化的概念化的辨证性不可归约的特点，一方是有意识的个体进行的想象——意味着新的意义的生成将总会超越既存的社会文化条件。现有的是过去想象性行动造就的事物，并且有赖于人类持续不断的实践来延续自身的制度，而当前的想象性行动不可避免地将会进入新的可能的未来；造就新世界的过程中，现存世界将被无情地调整、重塑和革新。反过来说，制度的延续性

则是一项需要努力实现的目标和有意识的决定（而非盲目的一致），要么是双方自愿达成统一，要么是强加的。

人类学与创造

人类的本质，按照利奇的说法，是怨恨他人的控制和现存结构的控制（1977：19－22）。因此所有的人类都具有“原罪”，倾向于运用他们的创造力反抗现有体系，定要违抗和重新解释习俗。正是这些打破规则的“灵性个体”导致了新的社会形式，也是文化活力存在的根基。然而，创造所具有的针对体系的敌对性意味着它很可能会被鉴别成或标志为罪恶和疯癫，甚至即使在它们最终击败了那些体系保守的成见重新定义了何谓英雄、先知和神圣时，亦是如此。

要是将已有关于想象的讨论限定在人类学研究的范围内，那么利奇是个很好的开始。另一个则是特纳（Victor Turner 1974，1982a）。通过对 Ndembu 部落过渡仪式的阈限阶段所采取的仪式实践进行抽象，特纳把人类世界的整个象征生产过程看作是在社会结构的正统的不变性和阈限的“社区成员”灵活的创造力之间关系的转换。特纳引用萨特关于“自由和过渡”之间的辨证法（正如利奇引用加缪的“本质变革”）建立自己的理论，认为社会应当被视为一个过程，其中结构和创造这两个“敌对的规则”和“原生形态”在不同的时间地点下以不同的趋势和程度相互影响和替代。对于那些在现存结构中处于权威、控制、垄断地位的人而言，创造似乎是危险的——无法无天、紊乱和玷污性的，因此，必须事先规约和阻止各种企图以界定出那些正确和可能的行为的表达方式。可是尽管如此，他者的理想化（以及他者的自发表现）将会从结构和先驱者之间的缝隙之中迸发出来，这些先驱者采取敌对性的独创的行为，要么（若不是常态则是仪式性的）在社会之外生存、要么在其再造的想象的社会中生存。

另一个例子是柯奈姆·布里奇在他的《某人，非人：关于个体性的论文》（Kenelm Burridge 1979）中，基于社会结构和个体创造性之间的动态关系，建立了一个类似的理论模型。如果“人”被理解成物质（社会历史文化）条件的产物，生存在给定的可能范围之内——由其供给和滋养，亦由其生杀予夺——那么个体的存在是无视这些概念和条件的，总是在寻求那些无序和新的东西，拒绝服从事物本来的面目或者传统的理智和当局者所期望的那样。以往，要“成为”一个个体就是要放弃自我实现而去完成早已定制好的社会关系，统一个体的直觉、感知和

行为而不是在“是什么和可以是什么之间”（Kenelm Burridge 1979：76）建立辨证的关系。

此外，布里奇认为“个体性”也可是人如何确认达到作为个体的状态的实践，这是每一个“有机体”都能做到的。个体要做的就是将人这一社会性的某人有效地转变为社会意义上的非人，至少变成一个“行为古怪的”人。无论如何，如果他者愿意接纳他们自己（作为新的理智和新的道德标准）成为概念意义上制造出来的“行为古怪”个体，那么从某人到非人的变化在他们成为一个新的社会意义上的某人时达到顶点。也就是说，人是“英雄般”个体的终结点，个体在劝服他者的同时也认识到新的社会条件、规则、状态、角色；这时个体融化进入一个新的社会身份。布里奇推断道，从“某人”到“非人”再到“某人”的循环是必然的，个体性是“文化的一项基本事实”（1979：116）。无论对谁而言，包括采集狩猎者、畜牧者、自给自足的农民、村民、集镇居民还是市民，道德变更、裂变、更新和变革的普遍性机制对人类生存至关重要。不同的物质条件将引发各种情形允许、鼓励或者抑制向个体性的变化以及富有创造性的领悟，但首要的是，个体的创造性意味着不断创造为他们自己提供机会的条件和环境。

综上所述，总有个体命定是“独自的”去与他者互动，以非预先设定的方式与既存的理智互动，逃脱既定文化规则和批评的压力，从而成为尚未结构化的未知领域的先驱。不论是（澳大利亚土著中的）高等级人、（Cuna 的）萨满、（努尔人中）豹皮首领、（印度的）sanyasi，还是（美国的）嬉皮士，新的智识总是由这些新的个体的能动性提供。

人类学与能动性

由个体的创造性导致的新的社会结构以令人惊异的速度增长，逐渐脱离个体创造者而获得独立，并且凝聚成固定的、客观上一般化的制度性文化形态。可是，与此同时，驱动个体的那种创新的力量依然前行。个体能动性的命运总是不可避免的发现自身受到来自结构的威胁（或者愚弄），这一结构已不再适应其创新的要求，即便这个结构曾是自己在某一时期创造出来的，这样一来，社会生活形态与其创造过程之间的张力就促成了动态的文化史。

布里奇认为，这一适用于世界的动态过程也同样适用于社会科学的描述。个体的创造性提供了生成一种人类学式世界观所必需的领悟力，可是接下来的常规人类学分析倾向于固化、对象化、一般化甚至制度化

其社会文化对象。个体被视为某类人，事件被纳入分类体系，生活的连续性变迁则被挤进有限的笨拙的而又具有逻辑性的有序结构中。

个体的创造性似乎是贯穿于人类学阐释的一条潜在的线索，常常被社会结构的严密和要求给压制。后者无论在其法国式的“深层”表达上（列维－斯特劳斯、格德利埃、杜蒙）还是在“传统”的盎格鲁－萨克逊的表达中（拉德克利夫－布朗、福忒斯、盖尔勒），或多或少都有那么点自成一格的决定社会各个要素之间关系的机制，某种程度上将那些要素（其存在和行为）简单化处理（Park 1974）。个体的能动性在集体性的重压下被埋葬。不过后来的当代民族志及一些具有启示性的思考（从贝特森到利奇和巴斯、特纳以及布里奇等等）都意识到（按照存在主义方式）个体所具有的自身驱动和解放的力量的确能构成一个对人类本质的修正。

例如，将创造性定义为“改造现存文化实践的人类活动”，这些行动由“创造性的角色”承担，产生于传统的形态，并进行超越和再造（Rosaldo 等人 1993：5－6）。关于创造性和人类学的研究（得益于维克多·特纳）将不同社会和文化中的创造性的“喷发”事件联系在一起，比如功（Shostak）、扣奇提（Babcock）和阿斯图里亚斯（Fernandez）。此时社会结构被理解为“散漫的俗语”（Jackson 1989：20），一种为个体解释（形式）提供基础的共享的语言体系，能够清晰地表达、传递和代表个体的经验，但却不能概括、提炼和决定个体经验（Parkin 1987：66）。社会结构并非自成一格，也不是靠惯性存在，而是有赖于各个个体持续的有意识的协调行动来进行延伸、生长和维系（Holy and Stuchlik 1981：15－16）。而且社会结构并非总是导致一致性、稳定性、连续性或者协调。作为散漫的俗语和一种编造，它总是创造性解释的主题，个体操纵和再演绎的对象，改变文化的行动的靶心（Handler and Segal 1990：87）。

人类学已经开始以这种方式更加致力于弥合民族志描述中习俗与创造、社会结构与个体能动性之间的间隙。

参见：意识、个体性、交易、制造世界

2 相异性

相异性这一概念只是在20世纪90年代以来才在人类学的词汇中获得重要的位置。“他者”的概念作为人类学的主要关怀被广泛接受，导致过去二十年中众多作品深深卷入对那些冠名为“某种主义”的现代思想（进化主义、功能主义、结构主义如此等等）的批判，这些现代思想曾经代表着西方文明中的帝国主义和资本主义。这一思潮的显著特点是总在模糊哲学、社会学、人类学和历史学这些学科之间的界限。例如“社会学家”鲍曼（Zygmunt Bauman）的著作涉及人文学科中的众多相邻领域，也涉及文学和文化研究。跨学科的两个有趣和突出的特征是：(1) 除非谁完全了解内情，否则往往很难指出一个学者归属哪个学科；(2) 社会科学和人文学科间传统的学科界限基本上正在消融。造成后者的原因源于近来关于“相异性”的讨论，换句话说，关于相异的客观化的他者的概念和比较，已经动摇了对人文学科及其所声称的科学权威和客观性的固有信任的基础。

人类学和帝国主义化的他者

根据定义，人类学研究的主要对象一直是西方的帝国主义化的他者（而社会学则研究西方自己内部的阶层）。因此，人类学作为一门学科经常公开地融合进对客观化的他者的想象，这显然成为许多后殖民批判的对象（Asad 1975；Said 1978；Thomas 1994；de Certeau 1997；Bauman 1995；Fabian 1983）。将相异性概念引入人类学，这本身反映出学科如今对自身历史和其独特的科学客观化进程中的种种不公正之处的清醒认识。它必须面对将他者建构进现代性视野时自己的中心主义（di Leonardo 1998）。由于失去了清白，如今人类学处于一个“自我反思的时代”，在批判后现代的宏大叙事时往往掺合进其他后现代的声音。这项将殖民上升时期的学科活动——标明的举措（无论是否幼稚）是令人痛楚的，特别是提到我们描述他者中所隐含的政治意味，相当多的一部分人偏离

了自己提出的信条。有一件事是肯定的，那就是将我们对他者的思考去殖民化的进程意味着今天的人类学已与昨日不同。

具有讽刺意味的是，人类学由于其历史上对于他者的专门研究，如今却成为揭露殖民遗留的黑暗一面的有力的力量。面对普遍化和全球化，人类学具有可能除了历史学外其他学科所不具备的力量去理解独特性、地方性的重要意义。人类学保持着对相互关联的价值观念和实践体系的敏感，在文化背景中关注特定的生活方式。严谨的人类学家并非总是发布全球化普适主义扫荡的言论。人类学的文化相对主义已受到来自认为人性是普遍的现代性模型的支持者们的攻击（Hollis and Lukes 1982），而另一方面又得到持较为人文观点的人们的赞赏（MacIntyre 1985；Taylor 1985）。自从马凌诺夫斯基在20世纪20年代关于南太平洋上的特罗布里恩德岛民的著名研究以来，他所提出的要求成为一个主要目标，即理解“土著人”的观念，这基本上提供了所有分析和结论的多维度的框架。换句话说，人类学家应当掌握如何去理解他者的观点的方法，并避免杜撰一个被西方殖民主义者和科学假设轻易吞噬的虚幻的他者。那么事情会在什么地方出错呢？

人类学的诞生和欧洲的学术氛围

人类学作为一门学科诞生于19世纪晚期和20世纪初期，那时正是现代主义的高峰和西方帝国主义的强弩之末。现代主义和帝国主义的思维方式相当深入人心，而人类学那时正处于其婴幼时期，因此当时的学术、政治氛围必然影响它的发展。这也是为什么当今人类学详尽的审查自身关于原始他者的言论的原因，并不断地解析自身的主要概念直到揭示出帝国主义、启蒙思想和后启蒙时期的思想对人类学智识在实践上和政治上的影响。

世纪转折时新的人类学主张拥有自己学术空间的必要性，只有这样才能捍卫真理和客观性。它需要生产自己的研究对象（Fabian 1983）。正是马凌诺夫斯基提出的“土著观点”为现代的民族志写作确立了标准、规则和典范。民族志记录的是民族，如同彼得·梅森（Mason 1990：13）命名的那样“是种翻译和演绎的形式”。他接着说（Mason 1990：13）：“所有的民族志，都是对遭遇他者的经历的记录，是一项使他者丧失独特性的举动”。他谈到这种写作受到特定风格和文化传统的限制，必须满足某种期望。在描述特罗布里恩德人时，马凌诺夫斯基的写作和詹姆斯·乔伊斯的作品《花开的日子》没有什么本质上的不同

(Mason 1990：13；Ardener 1985：57)。如此一来，使人感到描述中所展现的特罗布里恩德人并没有经验事实基础，而是民族志科学描述的产物，不过是种编造。

马凌诺夫斯基创造的修辞描述手法导致梅森（Mason 1990：13）所说的“从自然主义者到现实主义者”的支配性模式。这是贯穿于现代主义时期的一种人类学写作方式，也就是阿代纳（1985）定义的1920年和1975年间的人类学。简而言之，民族志作者在表述他或她的对象（例如南太平洋、非洲和澳洲那些被西方殖民化的他者）时采用的这种**现实主义**的手法，取代了自然主义的模式，后者**研究自然**，即广袤世界中的动植物的研究。梅森（Mason 1990：6，15－17）相当准确地划分出人的研究中两类不同的研究“对象”：**想象的世界**和神话的世界。通过人类学家现实主义的手法，特罗布里恩德人被**自然化**了，属于那些被现代文明标记为未开化的地方，在现代意识里是将要去控制和驯服的地方。对象化即是自然化，因此需要在自我和对象之间创造一定的距离，无论其是活的还是死的，人还是石头。学者能否抽离并控制对对象的调查是度量其是否专横和无理的手段之一（Bauman 1995：163）。我们看到人类学的现实主义并非纯粹的价值无涉，不过是一种相当独特的色彩性很强表达方式。作为对“关于他者的事实”的**创造**而非**表达**，它有着自己的“现实影响力”（Mason 1990）。这种表达方式和其他人文学科在试图与自然科学匹配中所创造的对他者的想象世界一样取得自身的位置并获得特定的权力。在所有的人文科学领域中，我们自身的历史偶然性和本土观念、事实和实践往往被提升成绝对的原则，而那些非常态的则被武断、被拆散，甚至被忽略，例如18世纪关于逻辑和推理的特定观念成为人性定义的特征之一。

欧洲中心主义和他者的劣等化

所有人都是民族中心的，这可能是个事实。更可能的是对陌生事物的建构总是依循一定的过程，即相异性被约化为某种熟悉的形式加以把握。整个他者体系都是由确定性和差异性组成的结构，跟他者的经验事实相比，这些与自我认同的关系更加密切，那些生活在其他世界中的他们的邻居、贸易伙伴、对手、被征服者或者灵魂都无关紧要。但这并不是说，我们可以把民族中心主义和差异性概念等同起来，或者遵循某个特定的结构。陌生人常常会被看作妖魔，但是人们关于妖魔的观念并不仅仅是毫无章法的多样化，而是隐含了相当大的差异性指涉以便自我能

够与其相互影响。所有差异性体系的内部都存在**相容原则**和**相斥原则**，两者构成这种相互影响过程的规则和规范。此时，对与他者边界的界定在不同的个体之间变化很大，对一部分人，他们更侧重于相容性原则，具有高度的渗透力，而对另一些却较为苛刻，特别是涉及到排斥性的价值观念体系时。

关于西方的相异性体系的讨论目前已经相当多，西方文明在自身的现代化发展和扩张中对待他者的过程是当今后殖民时代作品的主题。不断造成这种张力的原因是西方所认识的差异性和对他者的想象其实是一个**相斥过程的产物**（Todorov 1987；Pagden 1982；Hulme 1986；Mason 1990；Lindqvist 1996［1992］；Bauman 1995；Corbey 1991；Karstens 1991；de Certeau 1997；Duerr 1985；Fardon 1995a；Hiller 1991a；Thomas 1994；Said 1978；Bhabha 1994）。相斥性的意识形态把自我置于他者之上，这是虚化他者的一个很好的策略。在托德洛夫、帕登、休漠的著作中，我们可以发现十分有趣的讨论，关于欧洲在征服美洲时期对于新世界的土著居民，特别是加勒比和亚马逊地区土著的想象和见解的变迁。殖民时期，美洲人在相当大的程度上与欧洲人对自身的认识相比是奇异的，甚至是异端的。经由**倒置**原则，这些自我与他者之间的差异被看作是绝对的。对于美洲印第安人的劣等性的最恶毒的论述出自于一个律师赛普尔维达，他1550至1551年在瓦拉杜利德与传教士巴托洛米·德·拉斯·卡萨斯争论当地的土著居民是否是人（Hanke 1959；Pagden 1982：117－18；Mason 1990：52－3）。赛普尔维达将印第安人定义为一种和动物一样幼稚、无理性、野蛮、无节制的生灵，与成熟、理智、文明和驯良（文雅）的欧洲人相对。通过倒置原则，美洲文化形式完全被根据欧洲的划分规则而定义成文明和教化社会的对立面。

梅森（1990：Ch. 2）谈到欧洲中心主义时有一个见解，即那些用于美洲印第安人身上的奇异的想象不过是或多或少反映了长久以来欧洲上流社会对自己社会内部的他者的想象。换句话说，欧洲人在征服美洲，特别是亚马逊地区时，把美洲的土著置于和他们自己社会中的低等阶层一样的位置，一如犹太人、疯子、小孩、农民、吉普赛人和女巫。引入变异性这一概念意在给欧洲内外的他者定性，对这些非欧洲的奇异和令人难以置信的种族进行丰富的想象，就和普林尼《自然史》中描述的希腊人和罗马人的旅行知识一样，这本书曾经风靡中世纪，在16世纪也广为流传（Mason 1990：Ch. 2）。想象中的粗鲁的巨人，赤裸、凶残和食人的野人和他们放荡的食人的女性同伴一起吸引了中世纪欧洲人的想象力。这些原本用于欧洲内部低等阶层的想象被移植到新世界用在当地

人身上，例如沃尔特·罗利爵士描写的高大无头的位于圭亚那地区的伊瓦帕纳马人，罗利说他们的“眼睛长在肩膀上，嘴巴长在胸部中央”（Mason 1990：108）。关于野蛮人的不正常的性生活和荒谬的食人习俗（以及他或她的饮食、宗教和性上的倒错）涵盖了欧洲社会内部和外部的他者的特征（Mason 1990：44）。

将相斥性的他者劣等化成为欧洲思想发展的一种常态。并且在19世纪发展成为对相异性较为统一的观点，即被纳入到越来越流行的进化论的体系结构中。在强调人类由原始进步到文明的过程中，这种想象带有清晰和强烈的殖民主义的意味（Corbey and Leerssen 1991；Lindqvist 1996［1992］：104）。如果对其进行讨论，就像爱德华·萨伊德做的那样，那么东方是西方霸权支配下异文化的产物，同样也可以说，美洲土著在欧洲文明的自我下变成原始的他者（Said 1978；Overing 1996a）。那些关于原始的术语表明，人类学未能免除这种普遍的欧洲中心主义观点的侵蚀，也未能避免缺乏分量和意义的虚饰。彼得·瑞维尔（1984）评论亚马逊地区的民族志时谈道，尽管已经很好的了解了亚马逊人，但不是明白他们是怎样的，而只是明白他们不是怎样的，例如无国家、无政府、没有谱系、没有宗族，无结构，无……。

相异性的两种解决之道：食人肉和吐人肉

列维-斯特劳斯在《忧郁的热带》（1961）中“一小杯朗姆酒”那章，谈到两种遏制他者的危险的办法之间的对立，食人肉和吐人肉（Bauman 1995：179-80）。他指出，首先食人肉无疑会引起西方人最强烈的恐惧与厌恶。可是在亚马逊的土著中存在一种普遍观念，即要增强自身的力量就只能消化掉危险的他者的力量（Overing Kaplan 1981）。对于亚马逊人来说，摄取亲戚的骨架（他者概念本身在亚马逊人中相当不明确），这一过程是顺理成章的，像雅诺马米人或是图皮纳巴人进食敌人尸体的碎片。对他们来说，正是这一（我们眼中的）“食人习俗”建构了他们关于生命的理解（Overing 1996a）。因此在结构内通婚（和陌生人通婚，使其在身体上和社会性上都被纳入到亲属体系中），如同食用肉和蔬菜（它们从此就成为人的一部分）。理想状态是吸收他者，从而完成人的生命的历程，这个兼并过程必须持续不断。亚马逊人的普遍观念是相异性是精神社会生活的特点之一：要获得自身的社会性并加强内部的世界，需要这些与自我相异的力量和创造性的能量。若不消化吸收他者的能量，就无法变得丰饶也得不到生产能力。这种野蛮化的处理

他者的策略循依某种包容性的路线：我们将他者的能量吸收进自己的身体以及社会实体。

列维－斯特劳斯认为（1961：386）我们自己的民族中心主义是与某种实际存在的或仪式上的食人习俗的道德基础相关的。谴责食人行为，意味着某种身体复活的观念，与身体在物质上被解体相对应。这作为一种宗教性的信仰和那些仪式性的食人行为所依据的信仰如出一辙。他指出，并没有什么有力证据能证明前一种信仰一定比后一种要更优越。列维－斯特劳斯还指出，我们的信仰与亚马逊的土著比起来，反而显得更不文明、自相矛盾和粗野。他举了一个例子，在我们的法律与监狱体系中，将危险的他者的力量通过某种吐人肉（来自希腊语 emein，呕吐）的过程去进行压制。列维－斯特劳斯说，我们的法律体系“把危险性的人物排斥出社会体之外，把那些人永久性地或暂时性地孤立起来，使他们失去与其同胞接触的机会，把他们关在特别为达到这项目的而建设的机构里面”。这是种排斥性的策略，适用于所有与他者的社会关系。对于亚马逊人来说，这是对人性极端残暴的否定。

作为对列维－斯特劳斯观察的补充，我们必须指出的是，西方曾有自己的食人行为，原因则和美洲土著的十分相似。例如，他们恢复和获得健康！西方医学有很长的医学食人历史。特别是在 16、17 世纪帕拉塞斯式医药哲学盛行时。根据贝斯·康克林（1998；Gordon Grube 1988），欧洲人食用人血、手指、手掌、脂肪和肝脏、骨头和骨髓，来治疗关节炎、坐骨神经痛、不孕症和皮肤病。被公开执行死刑的罪犯是血液和其他身体部分的主要来源，从那些暴力致死的人身上吸食出的血被认为特别有效。皮科克（Peacock 1896：270－1；Conklin 1998）写道，癫痫状态的人们“站立在绞刑台周围的人群中，手上拿着杯子，等着痛饮还在颤抖的尸体上流下来的血”。或许这种场面会让那些美洲土著感到格外有趣。当今西方的食人行为，比如移植心脏、肾、肺和肝脏，是否会被他们认为是极其恐怖的，这是另一个问题。

相容和相斥在政治上的运用

奥弗林（Overing 1996a）谈道，与他者相处时，到底是更突出相容性还是相斥性的解决办法，分别与平等主义或者等级主义的政治策略相关，也与社会哲学中的对称和不对称的差异有关。如上所述，亚马逊的土著被欧洲人视为劣等人群。在政治和殖民的话语描述里，欧洲中心主义认为他者最突出的特征就是其劣等性。征服者面对被征服者时自然而

然采取的这种眼光以及上下的等级关系极可能由此诞生。这种他者劣等性的观念发展到如此的极致，以至于自我和他者的区分轻易就被当作是人与非人之间的对立。欧洲中心主义的话语，诞生于对等级体系全面的支配性的编造之中，成为其人性观念的至高意识。它只允许把征服者单独看待，相反，亚马逊土著人的民族中心主义观念其实可理解为建立在平等的基础上，其对相异性的表述更多的是与自身对人性的分类相容的。此时，并不只给自己赋予权力。

亚马逊土著人中不存在所谓的“低等”人，而且对于这些土著社会群体的大多数，特别是那些圭亚那人来说，人际关系中的等级性具有根深蒂固的不稳定性是一个常态，确定特定的社会划分或者在内部互相区分上下关系是错误的（Overing 1993a；Thomas 1982）。既然控制或支配权利与大多数的土著人对正确社会关系的理解背道而驰（Clastres 1977），他们就不会残酷地去断定外部的他者，将他们视为**劣等的**，因而**理所当然**成为统治对象。相反，我们会发现某种对差异（以及难以置信、恐惧和某些强烈愿望）的容忍态度。而且自我与他者的边界趋于变动；这很难进行描述，就像很难描述人与非人之间的区分一样。在委内瑞拉圭亚那地区的皮俄罗人中，他们关于相异性的隐喻式的描述是荒淫无度的极端恐怖的食人他者——这一形象与西班牙征服者对他者的想象十分相似（Overing 1996a；Mason 1990）。可是对于皮俄罗人来讲，这种形象并不是把自己完全排除在外的。“食人的他者”吞吃人，皮俄罗人烹调并食用可转化为人的动物和植物。皮俄罗人的语言中关于相异性的定义总是不确定的，因为他们强调人存在的状态是（无论对于自己还是他者都是）普遍的，因此非理性和堕落的潜在可能性与人类力量的正而作用是并存的。这一点与欧洲人很不相同，欧洲人通常认为邪恶、危险来自于外部而非内部。

19 世纪，许多欧洲作家受到浪漫主义反抗启蒙运动的理性主义的影响，也对创造性的自我内部的非理性、情感化和野性的方面采取积极的态度。可是与此相对的是，心理分析理论被用来驯服神经病患者，那内部的不受约束的侵略性的好色的兽性。雷蒙德·寇尔贝在他讨论心理分析理论的体系结构里的相异性角色的论文中十分肯定地认为，弗洛伊德对文明人内部畸形的原始人性的理解与 19 世纪关于野蛮和文明的讨论一致，与之普遍相关的是史前和当代的“原始人”野性、冲动、幼稚及缺乏节制（Corbey 1991：49）。这和赛普尔维达 16 世纪的极端观点具有一样的论述逻辑：当代社会与原始社会之间的对立、文化和自然间的对立、人与野兽间的对立、男人和女人、白人与黑人、成人与儿童之间

的对立。这些区分以一种剥夺式的方式被运用（Karstens 1991：78－81）。所有形成对立的另一端都缺乏某种自我的关键本质：女人、野兽、原始人和儿童都缺乏理性、文明、控制。他们不过是自我的倒置。弗洛伊德采取一种先验的拉马克生物进化学说，认为自然和史前人类的经验依然存在于我们的内心，形成某种荒淫和暴力的怪物，成为现代文明人需要加以控制和避免的悲剧。正如寇尔贝（1991：55－6）总结的那样："弗洛伊德所建构的内在世界与19世纪文明话语对人种、性别、阶级和帝国的讨论杂糅在一起，使得原本居住在这个世界中的野性他者一下子化身为这种话语中带有殖民性和性别意味的他者。"这一话语也被人类学继承，直至今日仍需与之斗争。

参见：性别、人文主义、后现代主义、乡村牧歌、无家可归者

3 自我的人类学

自我的人类学这个概念由玛里琳·斯特拉森（故意不明确且同义反复的）定义为"在人类学所产生的社会背景中进行的人类学"（Marilyn Strathern 1987：17）。一般来讲，这个概念涵盖所有对自己、自己家乡和自我的人类学研究，对"家乡人类学"带来的物质上的、现象学上的、心理上的、社会和个人上的意义的阴暗面加以揭露。

自我的人类学处于人类学中众多争论的汇集之处，涉及人类学项目的根本性质和状态：人类学作为一项事业在政治上正确吗？人类学在特定的地域背景下更易于实施吗？人类学有必要在特定的意识状态下进行吗？人类学最好被视为对社会生活的普遍观点，或是一种社会关系建构中的民族志方法吗？这些问题也都适用于专业生活中的自我反思，主要是西方和大学中的学科，例如人类学，以及人类学所研究的生活。

人类学作为一项事业在政治上正确吗？

处于一个和人类学诞生时期极不相同的政治氛围，并且这个政治氛

围中以往“西方和其他”的关系、欧美文化和社会与他者（“南部”、“发展中”、“第二、三、四世界”）的关系已被描述成殖民主义、侵略主义和霸权主义，人类学本身也遭到质疑。有可能把人类学视为西方话语和实践体系之外的事物吗？人类学诞生时期的作品和历史，以及持续不断的在自我和他者之间进行比较（详细说明与加以限定）和翻译，这两者的侵蚀并非不可避免的吗？

自我的人类学的意识业已在这个学科中出现，因此试图表达出未说出的分析性前提、概念和技巧、历史性与近似性、社会文化性和个体性，这些因素不可避免地被带入人类学家涉及他者的工作中。存在一种反思意识，即“恰当的人类学描述不可能脱离认识论和政治上的因素，这些决定了写作的前提”（Whitaker 1997：470）。

这样的反思业已成为现代人类学固有的一部分，马凌诺夫斯基曾经被为何他要去做他做的事情、他的资料在多大程度上正确这些问题折磨，目前已经弄清楚了这与道德规范和权力相关。这一“反思性”的回眸或许最初由鲍勃·斯科尔特（Bob Scholte 1969）提出，考虑到当时美国人在越战末期进行的田野工作所采取的策略，以及遭遇到当地人对受到如此研究的厌恶。斯科尔特建议人类学家必须意识到自身行动的预设中所包含的政治不对称性，也要明白所谓的客观性和中立性在认识论上持有的特权的意义。田野工作和分析最终不过是一项操练，它召唤更富于开创性的批判，将这个学科从价值无涉的科学主义的残余中解放出来。

《写文化：民族志的诗论和政治》（George Marcus and James Clifford）和《作为文化批评的人类学：一个人文学科的实验时代》（Marcus and Fischer），这两本著作在1986年的出版以及掀起的后来称为“写文化的大讨论”将这些问题提上日程。在此给出了三种解决方案：（1）人类学迄今为止所凭依的科学主义的认识论，即人类学将达到能用完美的语言描述“真正的人性”或者“真正的文化本质”，实际上是偏狭的、政治上受到摒弃的西方特质；（2）所有的写作都是修辞性的，所以人类学家所做任何关于他者的论断，不是不能质疑的前提假定，而是政治和职业实践下的某种霸权；（3）所有称之为伟大的或者开创性的知识描述和进步都会受到质疑，并且通过对多样化的他者文化特征进行平等的描述并与之并置而遭到解构。

对于这些将给人类学研究带来怎样的变化，人类学家依然持有不同见解。一些人（Pratis 1985）认为即使接纳反思性，承认对于认知和知识生产的那些散漫的约束，比如他者和我们一样，或者采取“实效方

法”，人类学还是在文化和个体的边界处进行翻译（1996：1073）。即便每一语言都有狭隘性和相对性，无法描述人类现实的多样性，但是一个反思性的人类学依然有希望避免累赘的一体化观察，进入新的互为主体性的观察空间：一种超越了语言和文化的普遍性的人的空间。对于这些人类学家来说，简而言之，反思指出了如何透过多样性的文化表面直达每一个他者个体经验的路径。

对另一些人类学家来说，反思性意识意味着研究“他者”几乎是不可能的，除非作为定义自身的手段，从而将他者限定在自己圈定的一定范围内。仅仅靠更多的自我反省想去修正人类学的表述是不可能的。“正确的”表述只可能存在于十分熟悉的环境下，人类学只可去推动并提倡本地的声音，打开通往多种地方性声音展演的世界舞台的关口。

还有一些人类学家，试图避免普遍化和比较性，甚至想避开对他者的描述，倾向于极端的相对主义，便利的采取保守主义和抵抗主义的态度。反思为人类学的知识生产带来的所谓“新”启示，仅仅是重复旧有的马克思主义的部分观点，不过改头换面成某种精巧的语言，以此来削弱行动和可能受到的批判。

人类学在特定的地域背景下更易于实施吗？

暂不考虑认识论的问题，后殖民主义时代的政治也意味着大多数人类学田野工作的地域背景发生了很大变化，许多人类学家关注的是自己或家乡的社会。这也不是什么新情况（Little 1984；Frankenberg 1957；Warner 1959），但是人类学家如今发现自己（用奇德［Cheater 1987］的话讲）一下子成了“调查人和公民”。

这种情形缘于众多原因，也带来众多的后果。杰克逊（Jackson 1987：12）谈到，“经历了一个世纪的异域田野工作的挑逗”，人类学开始回归家乡（看上去要在家乡呆着），因为研究起来更为便捷、低廉和迅速。鉴于西方研究资金的缩减，西方对当地“原始风格”和“部落文化”的研究到处受到质疑以及回叙（质朴的）部落过去就是在操演一种知识上的新殖民主义，远方的研究变得越来越困难。与此同时，人类学家发现了长久以来被忽略的他们自己的西方社会、历史和文化，这一他们归属的区域内的社会文化事件和世界观的多样性。的确存在微观社会方法和专门的人类学去发掘出西方生活的内在特质吗？

一系列在西方社会展开研究的成果，和以往各地的人类学研究一起，推动了真正的理论进步。例如，家乡人类学带来了对个体流动性和

特定环境下的社会变迁程度的认识，以及持续社会变迁中文化群体间的边界的状况。自马凌诺夫斯基时代开始，社会文化必须与一定范围的地域紧密相连，一直是人类学的正统。人类学家开展工作的社区往往被想象成孤立的或者永恒的社区。现在明白，只是因为独断和政治排斥的意识才有了这种人类学建构空间和地域的方式；马凌诺夫斯基的特罗布里恩德岛之所以成为一个自在的部落，是以虚化他者（白人统治者、传教士、商人等等）为代价的。实际上无法划分各个文化之间的边界，这些领域总是交叉的；空间从不与身份对应，地域也非均质的，任何文化群体都是暂时性的。

鉴于此，奥克力（Okely 1996）将往昔人类学研究“他者”的特权、忽略其“本土”的异域建构看作是人类学学科中排斥主义和优越感的最糟糕的代表。对自身权力中心的外在研究，比如从专业信仰之外给欧洲定义，由于“简单”或“知晓”或者涉及其他学科的起源，人类学既忽略了无所不在的常识，也忽视了那些新颖之处；在反对理论专门化的同时错误地使自己陷于地域专门化。

简要地看，“家乡”人类学为文化的混沌、杂糅和异质性带来了独特的经验教训。西方的人类学家意识到这是常态而非例外，例如，思想和存在的多样化方式、文化现实和文化世界的交叉、可在同一地点并存。就像人类学家习得母语外另一世界的语言一样，他们明白在表面相似的形式背后可能会存在彼此相反甚至颠覆性的含义（Messerschmidt 1981）。

另一方面，家乡人类学有其自身的困境和危险。并不总是能够获得人类学方法所要求的距离感，即所谓的“文化震撼”，缺乏借此审视当地社会时的人类学观察者的那种新奇感和翻译（解释）的冲动。家乡人类学家有时更须努力不把事物想当然，而是以陌生的眼光来观察。作为一个公民，人类学家期待参与所研究的社会文化环境中的沟通和衔接，而非政治性的判断。即使他自己不认为自己的作品可以对政治上的统治和物质与非物质资源的配置有什么参考价值，仍然会有一些当权者把当地知识分子（比如人类学家）的著作与政府政策的开展直接联系起来。区分自己的学术与对公民生活的表态，对家乡人类学家来说并不容易，而且困难，就像奇德（Cheater 1987：176）说的那样，只能成为“部分公民”。然而，作为一个更加“本土的”人类学家（虽然通常由西方训练出来）和西方人类学家一起，看待自身社区的内部研究，如新几内亚、巴西、印度、非洲以及以往的共产主义世界，成就了一个更能发现他们自己的情境。

总之，普遍认为人类学在陈旧的西化主义中不敢过多地俯瞰自己，特别是“西方的”领域——西方社会的奇异之处和多样性（Carrier 1995）。“家乡式”的研究实际上（比地域性或者区域性研究）更能带来人类学学科中理论和经验方面新的认识和发展。

人类学最好被视为对社会生活的普遍观点，或是一种社会关系建构中的民族志方法吗？

人类学中一直存在强烈反对在西方内部进行研究的家乡式人类学观点，甚至反对在不那么“具有异国情调的”地点展开的研究。这种论点含有认识论和政治上的双重意味。众多西方学科，无论是人文学科、社会科学还是自然科学，都关注西方自己的社会和文化，只有人类学将自己的根基扎在远离西方中心的地方，欣赏他者的“文明”、“文化”和“科学”（Bloch 1988）。所谓的西方缩减，在研究基金和海外慈善援助的掩饰下，装作关注“历史的终结”和西方民族民主模式的政策占据主导地位，此时人类学尽可能的继续保持并成为代表非西方利益的一面旗帜，这一点变得至关重要。

与这种观点相应的就是认为只有通过文化震惊带来的强烈反差，才可能获得对自己和他者相对的眼光。由于人类学眼光只可能诞生于不同文化的成员交往时的“触点地带”（Hastrup 1995b），家乡式的人类学想要研究自己的文化是不可能成功的。如同阿代纳（Ardener 1987）所阐述，人们脑中充斥着“由社会决定”的概念和分类，并且最终以自己的生活将这些又“回馈到社会中”。通常情况下，人们作为“本土的”行动者，意识不到这点，没有发现这就表现了他们日常经验和实践，因为对他们而言，社会空间和文化世界并不是思索的对象。只有对于陌生的惊奇，例如人类学家初到某个极具反差的社区，才能令人类学家和当地人打破常规和自适应之间的平衡，使常态看起来不再熟悉；仅在此刻才可明了究竟是否“是在家乡”。

斯特拉森（Strathern 1987）认为这不过限定了“家乡式人类学”的真实性和相关性。所有的反思或自我的人类学都旨在使人们关于自我的观念回归自身。人类学是西方（至少是学术性提炼和发起）的一种民间话语，涉及若干概念：“社会”、“文化”、“阶级”、“社会化”、“角色”、“关系”、“社区”等等，因为这正展示了特定西方话语的历史性演变。家乡式人类学则意味着这些概念处于一个自我回归的过程，而绝非抵达认识论的高度可以被解构（解释并批判）。超越文化的话语、概

念、分类、观念和类型的惟一路径就是借助其他话语，即在强烈的差异之间建立起充当介质的触点地带。

实际上，这其实是人类学一直在做的事，即使是进行“家乡式”的西方研究，这一点依然没有改变。西方人类学要成为可能，就必须从“公民”同伴中抽离出自己，在他对他们的描述和他们对他们自己的描述之间找出不连续性。只有通过比较民族志才能做到这些，即通过对异文化进行阅读，获得不属于其所研究的环境的概念和话语。在这个意义上，正因为这样的人类学描述抛却了本土框架的限制，关于西方的描述与对其他地方的描述，比方说美拉尼西亚的，并没有本质上的差异。

扼要地讲，自我人类学的真实性极为有限，几乎是自我矛盾的修辞，因为除非借助强烈的文化分离，否则文化内部的成员无法对自己日常生活的环境有一个概念上的把握。但是这种分离极少会自然而然地出现。就这个意义来说，人类学将自身置于对文化成员资格的比较性研究中，它的对象是陌生的（关注陌生者），并总是与本土的话语保持一定的距离。在人类学的研究者和被研究者之间必须保持这一差异和距离，因为后者在特定的弥漫的各种社会生活假定中生活于家乡，而前者则力图在家乡中将这些假定置换为像变戏法那样的相对：人类学为任何一个文化世界中的人们展示“去熟悉化过程中显现的荒诞”（Boon 1982）。而且，人类学只能通过特定的学科实践行为来达到目标，即所谓的田野工作的文化冲击——身心俱沉浸在新的惯习实践中——然后用一种既非此处、也非他处而是两者兼备的术语来描述这一经历。这种实践使得他们能从当地人那里抽离出来，将人类学家连接在一起形成一个“对话的社区”来分享那些共同的意义、思想和道德观念。最终，这样一种“人类学文化”能构成一个“力量场”去抵制西方所给出并强调的关于他者的那些沉默的被掩盖的暧昧的集体记忆（Hastrup 1995b）。

此处受到争议的是文化的性质和反思在日常生活中的位置。在以上对反思性或自我人类学的批判中，文化扮演了人类生活的空间，所以人类学引入了反思这一概念，它既不拉近研究者和被研究者之间的距离，也不能获得一个超越或超出文化决定论的认知境界。斯特拉森认为（Strathern 1987：31），自我的人类学被理解成“关于自我知识的技巧”并构成现象的一种普遍分类；而且反思性的阐明文化或社会并非大多数人的日常经验的一部分，这种观点近乎“神秘”。海斯翠普（Hastrup 1995b）同时指出，文化承载着人们社会性的建构一体化的世界；所有人类都是如此成为特定文化世界的居民，且共享经验及默许的知识。

斯特拉森极少讨论如吉登斯（1984：335）那般的宏大叙事，社会

中的所有行动者都是社会理论家（凯利［Kelly 1969：144］称之为“科学家”），都能对所处的社会文化环境进行反省以力图实现某种有目的的行动。知识生产和理论化的技巧本身由文化限定并传递的，只有通过其他文化的多样性才能超越这样的文化处境。

从与存在论稍有不同的角度来看，文化技巧、实践和论述不过是浅薄的外衣，掩盖了表达自我过程中普遍的人的能力和倾向的各种形式。无论文化差异有多大，关于自我和他者的认知反思是无处不在的，所得出的结果是可以被超越的。那么不考虑全球人类学的分析，普遍的人际交流又是怎样的，这可能吗？从这一角度讲，过着未经验证的生活的人（即无法比人类学家更好地解释自己的社会文化实践的人）是不存在的，将来也不会有（Shweder 1991a：14）。人从来就不是语言、社会或文化世界的囚犯，他们能够将自己分离出来关注他处并探讨自己的内心和自我（Ortega y Gasset 1956：166－7）。

保罗·拉比诺（Paul Rabinow 1977：151－2）将此总结为：

> 这是人类学的基础：不存在……合理的方法能消除对我们自己及他人行为的意识……我们可以假装成中立的科学家正在搜集不含偏见的数据，假装我们研究的人对于决定他们生活的力量一无所知、毫无意识，只有我们才掌握了其中的关键。可是这仅仅是伪装。

人类学有必要在特定的意识状态下进行吗？

一旦承认反思性是普遍的人性的一部分，作为人们的一种手段和实践方式随处可表达他们对特定社会文化环境看法，作为一种语言公开表达自己的感受。那么如同拉比诺（Paul Rabinow 1977：151－2）所说的，自我的人类学有其存在的理由。这并非政治策略的工具，也不是为了找到更好表述他者的人类学表述而采取的技巧和地点转换，而是对整个人类学发展潜能至关重要的一部分。

埃得蒙德·利奇（Edmund Leach）在其学术生涯的末期发表了众多的言论，被视为近乎是对英国人类学往日写文化时代进行的诽谤；利奇自己将他的发现煽情地表述为“对英国社会人类学历史中那不宜说出口的惊鸿一瞥”。利奇（Leach 1984：22）指的是每一位人类学观察者都被人期待去发现田野中其他观察者都未见过的事物：他或她的人格的映射。既然这种人格会扭曲关于田野经历的解释和分析，那么要在已发表的人类学描述中去发掘的就是作者对他们所处的环境的反应的记录；这

里充斥着多种暗示和多层特定含义的文本，而不是旨在给出一个朴素、客观的外在世界。利奇（Leach 1989：137－8）说，和小说一样，人类学描述的特征是“来自于作者人格的某些方面。否则那还能是什么呢？我最先了解的自我就是我自己。当马凌诺夫斯基描写特罗布里安德岛民时就是在描写他自己，当埃文思－普里查德写努尔人时他也是在写他自己”。总而言之，“文化差异，尽管有时会显得比较便捷，但都是转瞬即逝的虚构”（同上）。

自从利奇过世及写文化之争以后，这样的思考越来越普遍，其意义得到了更多的认可。如果文化的诚实性不过是种虚构，其后隐含着个体的人格，那么这一点同样适用于人类学家所研究的对象和研究者本身。因此，理解他者就是力图找到通往他人思想的途径，因为离开传播和创造社会文化制度的个体，我们就无法理解何为社会文化制度（Cohen and Rapport 1995）；而且，“我们理解他人处境的惟一方法是通过我们自己、我们的经验和情感”（Nailpaul 1987：220）。奥克莱一针见血地指出，“个人是理论性的”（Okely 1992：9），远不可归入人类学的范围，也不可轻易地与非个体对比，总体上，关于田野工作本身的传记和自传应当包含在分析和描写的叙述之中。

科恩说（Cohen 1992a，1994），无论是人类学家还是普通人，都是在用自我去理解他者。赋予世界意义作为一项解释性的目标并不起始于空白的白板（tabula rasa），而在于在不连续的个体身上编织意义的机制的特征，因此，描述“他者”的每一个版本都是对自我的建构（Rapport 1997a）。这是人类社会生活的一个普遍特点，也是人类学最有力的资源。“民族志是着眼于民族志工作者的艺术”（Cohen 1992a：225），人类学目前应当严肃地将内在的自我当作民族志的资源之一。

首先，这意味着，从与传统人类学不同的角度将个体的自我视作社会文化的建构，且无情地指向他者，我们意识到个体的身份认同拥有特定的绝对性和自我驱动的特点，而不是偶然和相对的。个体性无所不在，取决于他们关于自我的意识，藉此才建立起对社会文化中事物的认识。其次，个体通过施展和使用特定的集体共同象征成为社会文化环境的成员。然而，这些象征是以分散的（往往是经过深思熟虑的）个体的方式加以感知和解释的。个体不仅在社会文化群体中依然是个体，而且巨大差异也存在于不同个体的感受之间、如何公开地按照习俗支配性地处理这些象征的问题上，以及个体隐秘性的认识之间：即个体知识和社会知识之间的差异（Rapport 1993a）。我们很清楚地能从个人经验中了解两个个体之间可能产生的巨大差异以及他者建构自我时的误解，我们

必须以对我们自己的复杂性认识去抵制任何把他者一般化和简单化的企图。我们必须用自己的经验去推理和描述他者的思想和情感，否则我们将面临曲解的危险，就像我们从传统的集体性的社会分类那里发现的那些不充分的、粗鲁的概括，比方说："部落"、"喀斯特种姓制度"、"文化"、"族群"等等。我们才能避免将社会凌驾于个体之上，抹煞他者在其社会文化群体中的个体性。个体作为社会的单元和文化的克隆的思想易于为人接受，但从经验上讲并不可信。我们自己的经验表明他者不可简单地约化为集体性的社会文化条件下的密码；采用某种象征体系并不等同于以集体性的方式进行思考和感受，公众身份是个体自我的转换而不是等同的表达方式。简而言之，我们中的任何一个都不会被动地接受或反映社会环境及其力量，"如果我们不对个体做出描述性的判断，那么也很难对社会做出类似判断"（Cohen 1992a：229）。

当然，这并不是说，他者的自我知识，由于同他们所采用的符号宣扬的那些表面正式的知识对立，是能十分容易获知的。自我人类学的解决方法表明这一学科不能再继续对自我知识视而不见，或认为毫不相关，或认为没有集体性的知识重要，缺少人类学意味。科恩（1992a：230）断定，"人们关于自我的认识对我们来说至关重要，否则会对他们产生误解"。此外，我们可采用的最佳的方法论就是我们自己的经验：我们的自我实现，我们必须承认人类学通向自我的路不是那么高不可攀，同时也承认自己是社会生活的参与者，接纳他者对我们的认识。

为了达到这一目标，奥克莱（Okely 1996）提出，田野工作者在分析数据时决不可放过他或她的自我意识，亦不可消解成私密、忌讳或不适宜，以及任何其他整体分析之外的传统上当地生活的某个部分。甚至要揭示人类学家在心理分析意义上的对自我的无意识，以便在消息人身上发现同样之处。

早在1961年，戴维·波考克（David Pocock）巧妙地将后来的反思和自我人类学时期对整个人类学的再评价总结为：只有充分重视个体的"个人人类学"及其成果，人类学才有望充分地去洞察他者。

参见：俗民方法论、文学性、定性和定量的方法论

4 儿 童

在很多场合中，儿童是“他者”的一个例证：“儿童”，其特征和身份是成年人和人类学家在二元关系中用来建构他们对世界和自己的认知的材料。可能正是由于这个原因，一直以来存在各种各样尚未统一的关于儿童和童年的人类学研究（James and Prout 1990）。一个普遍的关于儿童的观念是将其视为缺乏社会性的或是社会性的胚料（返回到涂尔干的概念，动物性的个体的人必然将在经历社会化后进入集体规范的意识领域），直到最近（James 等人 1997）之前，对儿童和童年的研究仅仅是反映人类学其他研究领域的方法和问题，远没有提出自己的理论。此外，“儿童”研究提出了一个自己的（同时也是示范性的）问题：如何去领会一个处于持续动态中的研究主题？在更为一般的意义上，儿童和童年研究提出一个关键问题，即人类学如何处理和调节超越了社会文化分类的约化束缚的业已存在的身份的连续性。

被当作参照物的儿童

对于儿童作为（成年人）外部参照物的各种表现，人类学家可以列出一长串单子。后者的关注点主要包括以下方面：

文化的相对性：米德（Mead 1928）和本尼迪克特（Benedict 1938）都运用儿童和青春期来指出文化的影响要优先于生物性的影响。因此在“异文化”中比在竞争激烈的以自我为中心（利己主义）的西方，更能发现较少的青春期压力、较多利他性（养育责任）的行为。德里克·弗里曼（Derek Freeman 1983）成功地攻击了米德的方法，但依然还存有争议，例如当遇到资源稀缺时，经过一番文化意义上的衡量，母亲有可能会主动退出母子关系（Scheper - Hughes 1985）。

新弗洛伊德主义：比较不同社会中的童年，有时从很大的数据量中取样，来检验弗洛伊德的假设，即成年人的性格是童年中冲突的反映（Erikson 1977）。杜·波伊斯（Du Bois 1944）经过进一步的研究指出，

埃勒人中母亲对年幼儿童的忽视造成了埃勒成年人在情感上的浅薄、怀疑和不稳定，一个民间传说加强了成年人和儿童之间的这种挫折感和憎恨以及怀疑神性的宇宙观。类似的，斯皮罗（Spiro 1958，1982）把弗洛伊德理论引入到对特罗布里恩德岛人和克布兹人的童年研究中。

新达尔文主义：从适应环境的特点和压力的角度研究儿童抚育的行为。父母在子女身上投入很多，反映出环境的不稳定对生活的威胁，于是，生较少的孩子且在每个孩子身上投入更多的时间和精力（允许每个孩子提出更多要求）从而增加他们在复杂的社会文化环境中生存的机会（LeVine 1982）。

发展心理学：皮亚杰（Piagetian）关于人类思维发育的几个阶段理论，启示人类学家去研究儿童如何首先通过操纵具体对象，其次通过较为抽象和逻辑性的推理，建立起对世界的理解（Dasen 1994）。人类学家从 Vygotskian 关于生物发展的普遍性如何通过历史文化背景和日常社会过程传递的研究中获得启发，写出了多部民族志：豪撒儿童学习深闺制度（Schildkrout 1978）；塔希提儿童学习谦恭（Levy 1978）；日本儿童学习思乡（Goodman 1993）。

角色扮演：研究社会生活中关系的特点，在交叉相连的机制中展示身份的方式，人类学把“儿童”和“成年人”视作相互定义的角色。成年人通过儿童学习如何做父母（Harkness and Super 1996）；通过养育儿童领会何为姻亲（Goody 1982）；通过喂养儿童，成年人明白何为同村人（Carsten 1991）。与此对应，对父母身份的不同观念会养育出不同的“儿童”。

自我意识：根据王（Ong 1977）的定义，意识会随时间增长，这一点无论在系统发生学上还是个体发生学上都是正确的。因此，人一旦出生就与特定宇宙观相连，在儿童从原初的无意识到成年人的反思过程中不断扩充自己的意识经验和知识时，这种宇宙观将伴随着意识控制。

社会政策：对当今社会的缺失和缺点的研究（往往是为了某种缓和目的），使得人类学家将儿童生活状况作为社会福利水平的标志和社会救济的表现（Ennew 1986）。这些研究包括：贫穷儿童的就学状况（Lacey 1971；Heath 1983）；校园之外的社会援助体系（Weisner 1989）；同胞间的照料（Weisner and Gallimore 1977）；儿童发展异常（Weisner 等人 1996）。

社会批判：自葛兰西或布迪厄之后，在相当一部分的著作中，儿童的形象是社会文化不均衡的支配性话语再生产的显著表现，因为社会文化环境中的霸权性结构被认为是通过能动者和个体行动者（甚至是那些

处于极少有可能会获得支配权的阶层的行动者）的错误的意识进行再生产的，儿童的教育和习得过程对于维系剥削关系十分重要。在这里，儿童学会如何生活在贫困中（Jenkins 1982），如何去劳动（Willis 1978），以及如何面对死亡（Scheper - Hughes 1992）。

能动的儿童

基于更富于解释力的现象学和文学方法的影响，人类学对儿童的研究发生了一些革命性的变化。有一种观点认为，要注意儿童对自身的经历、参与、活动以及社会文化中的关系等方面的描述，以此有别于成年人的描述和观点（James 1993）。儿童在社会和情感方面的依赖并不意味着他们可以被视为仅仅是成年人的期望和知识的被动接受者，或是限定条件下的社会化过程中微不足道的小卒，成年人的假定和先人为主的观念的确可以提供进入和理解世界较好的基础，可是世界却可能建立在十分不同的假定和观念之上（Amit - Talai and Wulff 1996）。与人类学家研究的其他“异域事物”不同，儿童或许没有正式独特的语言（尽管对此也存在争议），他们被指导用成年人的词汇来认识和描述自己。可是这并不妨碍儿童以革新性的特殊方式利用这些传统形式和含义；这是否是天真的（无心的）还是深思熟虑的（抗拒的）结果并不重要，因为这些都是某种创造和学习（Bruner and Haste 1987）。

布瑞格斯（Briggs 1970，1998）在一项重要研究中提出，通过在与他人的情感冲突中个体将自己经验化为能动的过程，“因纽特儿童”成就了“因纽特人的文化”，包括制度、规则、实践、价值观、交流的习惯和含义。个体的因纽特儿童和因纽特文化因此相互推动。而且这一过程持续不断；个体的因纽特人从未停止作为“儿童”去创造他们的文化和身份认同（Briggs 1992）。另一方面，成人认知具有流动性和交错的具体性，这与儿童的一样（Toren 1993）。

社会文化分类不是僵化固定的，那么“儿童”与“成年人”、“社会”与“文化”这些人类学需要加以检验的分类是相互作用的，在此过程中概念、行为方式和意义获得生产和再生产，并被习得，个体逐渐遵守所习得的规范（Bluebond - Langner 1978）。把儿童视作能动者的相关研究表明，儿童在与其他儿童和成年人的相互作用中学习（并创造）文化与社会，例如，尼泊尔儿童怎样理解喀斯特制度、性别和未来就是在反映、或抵制、或重新解释成年人的观念（Skinner and Holland 1996）；英国儿童如何明白自己“属于”某个英国村庄就是在制造公共

性的同时为他们自己确定身份认同（James 1986）。

霍克和詹姆斯（Hockey and James 1993）指出，儿童作为行动者具有自己的权利，传递出个体在众多持续的张力中进行参与和分担的意味。“儿童”既是能动的，也是成年人驱动的社会文化结构的一部分：既拥有行动者身份，也是只有通过与自身相关的他者之间的差异才能辨识自身；既是社会文化变迁的象征，也是社会文化再生产的连续性的一个方面；既是世界多样性的现象之一，也是一个具有全球普遍性的事物。

参见：能动和能动性、相异性、阈限

5 分 类

人类把世界分类成不同的对象和关系是认知上的一项成就：人类通过这种方法在环境中创造秩序与身份，使之化为社会文化，其中也存在着相互矛盾和紧张的关系。分类就是把人、事物、概念、关系、力量等划分到不同类别中；人可能是所有生物中最独特的一个，把自己的分类体系施加在环境中的物质现实上，并且依赖这种认知过程所产生的稳定环境进行生活。分类对我们人类思考和认识这个世界、了解自己的生活空间以及其中的活动来说至关重要。我们将世界进行分类，既会赋予我们力量去行动和认知，同时也会限制我们，因为我们所能知道的、参与的、认知的、想要的、承认是有序的以及为之奋斗的，都由我们所采用的分类框架预先设定了。

在哲学上，人类解释上的同义反复或循环的特点被称为“解释循环”。对人而言，除了事物的熵和流量外，还没有什么是必定或简单的存在于世界“那儿”。存在的只是我们所期望在那的，且只有通过特定的参与活动，我们才可作出有意义的解释，并就此“稳固”我们的世界。所以迦达默尔认为：“是我们的成见造就了我们的存在”（Gadamer 1976：9）。换句话说，分类既给出定义和秩序，也是一种贫乏和约束。分类作为一种看世界的方式，使世界变得有秩序和可生活，趋向于排除

其他并存的方式；我们会被自己的定义局限住。卡尔·曼海姆（Karl Mannheim 1952：20）简洁地谈道："我们为动态中的事物命名意味着不可避免地将其稳定化……这排除了其他趋向于不同路径的数据构形的组织。"

可是必须考虑人同这种对世界分类的秩序之间的关系的复杂性。若分类是人之所以成为人的手段，那么它亦是我们要竭力超越的。将世界进行分类不仅被认为是一项成就，也日益被认为是一种负担；在想要的和承诺给的之间产生分裂和弥合。而且，由于在各种分类的可能性中，每种分类体系总是在同其他分类体系相互竞争，互相指出对方的武断与片面之处，因此人的分类体系从来就是不确定的，具有偶然性。

"原始分类"

人类学对分类的兴趣基本始于涂尔干和莫斯 1903 年出版的《原始分类》。如果人通过组合知觉意象、词汇和概念来对世界进行分类，那么，对涂尔干和莫斯来说，这是同时满足三者的一个社会集体性的文化表述；至于人们作为社会成员将共享道德集体（集体意识），同时也共享同一分类体系。简而言之，作为集体思想的分支，分类"表达出特定的经由其精细编制的社会"（Durkheim and Mauss 1970［1903］：85；66）。

为了揭示涂尔干和莫斯得出这一结论的原由，必须设定社会或文化是穿越时间的有序、一体和和谐的人类空间。这一秩序由分类体系加以维系和标明，往往是以语言形式象征性地存在；并在社会中被模仿。每个社会都提出特定的秩序模式，反映出那些规约并安排社会生活的原则。如果认为存在特定的类别，那是因为社会存在这些类别（例如家庭、宗族和身份共同体）。如果社会按照空间和时间划分，那是因为社会存在这些划分（例如住所、年度节庆、同龄人）。如果社会针对一定的关系和一定的力量划分成某些部分，那也是因为社会中固有这些关系和力量（例如等级、因果、权力和权威）。对于涂尔干和莫斯来说，社会就是逻辑分类的一个基本典范，并且这一分类体系（例如科学）正逐渐从社会现实、社会功能和社会需要中分离出来。

即使在后几种情形中，社会和人类构建的广阔世界之间也存在可追溯的关系（尽管这种关系是隐含和迂回的）。这是因为本质上人的思维先天缺乏建立分类体系的能力，从而造成分类的多样化。而且，借助分类体系世界才成为主要机制，在此基础上社会才能维持自身的存在。世

界反映社会并使后者看上去更为自然和毋庸置疑，更加合理。社会成员共同分享同一个分类体系会给社会带来稳定，即便部分成员采用体系中不同的分类。社会中的成员将逐渐采用相似的分类体系，并在此基础上进行表达和行动。人的思维的形成，在经历过一个进入分类体系的社会化过程后，看起来是由集体支配的。一个社会意味着主要采用某种预设，只要可能，将会一劳永逸地对世上的人和事进行划分和联系。

涂尔干和莫斯之后的很多年里，人类学把“洞悉社会文化中的秩序并使之变得可理解”（Needham 1970：40）作为自己的“第一要义”，将涂尔干和莫斯意义深远的研究作为他们努力的典范。虽然这一模式曾有过很好的转变（Gluckman 1959，1963a；Douglas 1966；Leach 1968），但通常认为分类体系本质上仍旧是社会性的，具有逻辑性且不自相矛盾，在任何特定的时空范围内都有自身的特点且成为人们的共识，成为社会团结的重要组成部分，在个体认知和集体行动之间架构起桥梁。

涂尔干—莫斯的传统甚至看上去似乎已经被颠覆。列维－斯特劳斯（1969a）认为正是集体的分类体系规约着逻辑上普遍的生活。如果乔姆斯基（Chomsky）所说的是任何语言与发音的底层语法结构都是可以相互转换的话，那么列维－斯特劳斯所定义的比较性的无意识、象征分类的深层结构，虽然目前看上去是源自文化，实则根植于社会化了的个体的思想中。结构人类学将源自不同文化和时代的分类体系之间繁多的转换与变异的图景看作是相互联系的，其中存在一定转化规则（比如二元对立）。

本杰明·李·沃夫（Benjamin Lee Whorf 1956）提出语言是认识世界的关键所在，因为不同语言各自的分类结构在决定操持该语言的人的讲话方式的同时，也决定了其感知和思考的方式。如果人是通过词语表和句法结构来认识和定制世界中的对象的话，那么不同语言就会以不同方式将原本连续一体的现实世界划分成相互分割的类别，事物及其之间的联系（对象、人和事件）将使不同语言的使用者生活在认知与经验世界中。人的思维是通过语言分类进行的，且不会超越语言分类，因此他们（对自己和环境）的理解由语法规约，分类体系就此限定了知识。

后来，维克多·特纳（Victor Turner 1982a）提出，分类和不分类之间的这种认知性与社会性的摆动是人类生活中一项永恒的动态。人在固有结构和反结构之间摆动，在分类和一体统一之间摆动，但人类文化应当被视为同时包含了这两个方面。日常生活由现有的社会秩序制约：根据分门别类的象征体系内的位置和角色区分人与物。不过，特定时期中人会诉求并回复到相反的方面，即某种可称为“同感”（communitas）或全方位交流的原始状态的关系。可是这只是对人与人之间以及人与世

界之间尚未进行复杂的结构化分类的普遍社会联系一闪即逝的认识；通过这种（差异、等级和冲突背后的）普遍联系，人们之间才能自如地相互关联形成整体。从结构主义的角度看，所谓的“同感”是毫无道理的，因为它被排斥在日常分类标准之外且无法分类。可是这两种形式的人类关系对保持社会延续性来说都是必需的，同样人们也需要在两种经验状态中做出选择。“同感”的创造性力量引领着个体和社会进行可能的革新，而将这些创造性的力量规制到各种类别与关系的规范中去的过程，在清算传统与发起新行动之间提供了一个稳定的传导机制。

后涂尔干分类

尼采（Nietzsche 1979）精炼地指出：“如果我们依旧信奉语法，那我们就尚未真正地去除上帝”，人类学家现在正在抓紧拆卸涂尔干—莫斯关于分类的理论框架。与后者强调几乎有个超人力量在决定分类体系且贯穿人类生活的观点相反，现在的观点是“语言并不能禁锢一切”（Gadamer 1976：16），任何特定的本质上是解释性的框架内的含义也做不到这一点。所谓的分类体系对人类生活的控制出现了某些松动，鼓励人与绝大多数人的创造物之间各种可能关系的多样化，同样也不断发掘解释体系的多样性。分类体系不仅根据内容变化，而且根据内容的性质发生变化：从自然物到事物的各种属性（颜色、重量、形状、尺寸和声音）、合成物、提取物。分类不仅随着范畴内容的范围变化，而且也与范畴定义的复杂程度有关：从单一或共同的称谓到多样称谓或“家庭形似物”（Wittgenstein 1978）。最终，各个类别将以各种方式与其他类别关联：作为特定分类或等级整体的一部分，也成为类比和隐喻转化的对象（Ellen 1997）。

例如把涂尔干—莫斯的著作翻译成英语的罗德尼·尼达姆（Rodney Needham 1979，1985）亦对人类分类体系的象征性和分类与行动之间的关系进行了犀利的批评。涂尔干和莫斯让我们看到事物中构成集体哲学的象征分类体系所形成的共同价值观念，造就了社会团体和对团体成员的约束。可是很多类别并不是象征性的；社会文化认知过程中重要的不是重新表述或阐释清楚，而是在社会成员中保持含蓄和潜意识的状态（Sperber 1975：x－xi）。正是通过这种方式，分类才可被视作先于语言（词语和符号指涉的象征性），超越了公开的知识和表达方式；即使没有相对应的词语，分类和事物及其关系也依然存在。

而且，分类体系及其对立面（结构和所谓的混乱的反结构）可以看

作是相伴而生的，构成统一的世界观的不同侧面。分类的含义不会被无法描述的反常和转换跳跃所破坏与中断，没必要把分类秩序中的仪式或其他间隔当作某种过渡时刻。人们会灵活地将任何意图中的事物按照期望纳入到分类框架中去，因此，反常与含糊最好都被当作是这样一个框架的一部分：人们希望赋予特殊价值的部分——或是尊重、或是不信任、或是戏剧性的、或是漠不关心、抑或是危险与恐惧（Geertz 1983：80－5）。结构与反结构、秩序与混乱、信任与怀疑、信仰与实践，都是生活中同一形式的组成部分，而不是一种分类，也不是具有威胁性的替代者（Heald 1991）。

同样也没有必要去架设某个分类体系以解释行为。人的行为有时有理由，有时没有；无论哪种情形中，如果人类学家（至少有时）将行动视为无意义，且无任何超越他们自身的特别意义，这样或许更好。他们的“意义”、目的和影响是在进行某种演绎，在证明自身是“合理的”。换句话说，分类框架所阐释的事物并不一定比相应的行为具有更高的概括程度。

最后，尼达姆（Needham 1970）质疑了涂尔干—莫斯的观点，他们认为分类体系植根于社会制度和功能之中，与认知的演绎推理或普遍化毫无关系。如果不存在个体先天的分类倾向与能力，我们该如何去设想个体领会时空上的对社会组织进行纯粹简要反映的社会文化类别呢？由于同一类别和关系在不同人中重复出现，也由于要避免列维－斯特劳斯式的误解，承认他们的分类体系具有自己的变化与独特之处，必须肯定分类反映出人类认知中特定的通用潜在规则。近来，很多人类学著作都在力图描述这种人类普遍的特点以怎样的形式出现（Berlin and Kay 1969；Berlin 1992）。埃伦（Ellen 1993）认为，由于我们某些天生的认知技巧，以及通过文化的手段，例如语言，来构建思考，因此我们总是会去分类。往往我们的分类逻辑直接来自于文化媒介的逻辑（比如语言的语法）。更常见的分类框架则源于个体经验、语言形式、文化传统、社会背景、物质环境之间的相互作用与隐喻性的转化。分类的功能与形式不仅仅植根于社会文化，而且取决于个体的人身（其节奏、身体状况和形式上的构造）以及对外在环境世界的身体上的体验。

费尔南德斯曾在这种思路下提出，分类框架是人们提出的一种假设，用来承载自己躯体体验中的模糊性，“是存疑的，（因为）不曾有精确定义”（Fernandez 1982：544）。分类满足了人们对身处的环境、他们自己和那些特定的他者进行更为统一的标识的需要；运用自然类推或许能使原本模糊的社会心理体验及其联系变得更加统一、便于掌握和可

以理解。因此分类体系构成了人类存在的特定组成因素：我们藉此规约认识世界过程中最初产生的身心体验。纷繁的个体经验通过文化媒介被分类成具有边界和标识的各个社会类别。基于此，（用尼采的话说）分类框架天生就是多维度的，从个体观点的角度把事物对象化，并且作为新的事物与对象如影随形，使模糊的对象变得清晰可辨。

尼采式分类

我们构建一个词时就开始了无知，我们无法再看得更远，例如单词“我”，“做”，“遭受”：——这些或许是我们知识的地平线，却不是“真理”。

（Nietzsche 1968：no. 482）

人类学对分类的研究始于涂尔干—莫斯的论文，其中认为分类的源泉是社会群体，分类的目的是社会化群体成员并使之凝聚，分类的结果是将共同的集体生活世界对象化。这里设想在社会群体、它的语言世界和语言的含义之间存在一一对应的关系：语言成为单一的连续的分类框架（Berger and Luckmann 1969：66）。一直提倡的是更宽容的看待分类体系、语言、群体成员、世界观和行为之间的关系和各种潜在的可能性。完全没必要在分类框架和语言之间、语言和世界观之间、分类框架与行为之间设定一对一或一对多的关系。

此时可以更复杂、更灵活地有意识地去理解关系：相互作用而非机械关联。社会文化环境下运用的分类可以不是单一的、划一的、一致的、集体性的、强制的、整体性的、最终的，甚至也不是系统性的。分类可以是有意识的综合，甚至相互矛盾，个体可以随着时间推移或是在同一时刻否认或承认完全不同的分类框架。分类框架不必与社会组织统一，也无需为个体在组织和表述他们生活经历时所采取的实际具有修辞性的灵活性做出解释。

人类学中的这种提议来自于存在主义或尼采哲学：针对包含了意识和自我意识的能动主体的分类，以及将这种分类与和创造性思维互动的认知结构紧密地联系在一起。个体认知的发展，使得对世界的分类表现为个体为完成一系列的目标所进行的持续不断地建构秩序（自我、他者、美和等级）的过程。涂尔干和莫斯关于通过共同的分类体系，利用相似的统一的社会语言翻译来理解社会团结的观点被取代，人类学转向对语言实践更加灵活的理解，更不用说其内在和外在所表述的各种可能

（不一致）的分类体系。语言不仅仅被视为限于当前的个体指涉之间的交换中介，而且要力图承载同一时刻与不同时刻里人的个体与社会环境中指涉的多样性（Rapport 1993a，1997c）。

最后，由于我们创造的分类体系是任意的、多样的、暂时性的、相互竞争的和不一致的，在这种短暂多样的背后存在着怎样的现象学含义呢？尼采谈道，在分类体系中我们建立了一个反对无知的壁垒，与此同时，我们又承认我们的观念和分类是继承性的，不可避免的有些模棱两可：在代表实际多样性的同时又是单一的。也就是说，人们认识到世界实际上是多样化的，是各种繁多的实际与潜在的认知结果的主体，每一种分类体系不过是一种对整体性的秩序化的周遭世界的伪装。我们看到，在分类过程的核心部分存在矛盾：（无论是否是临时性的）命名的实践与多样性之间的矛盾。我们去分类、去归类，意识到这样做在逻辑上不可能一劳永逸，因此我们继续“把世界当作是艺术品”（Nietzsche 1968：no. 796）。

但如果是这样，如果分类体系的类别和观念是在逻辑上试图定义，使之具有单一性、限定性与一致性，而同时我们又知道这是多样化的、无法限定的，且不连贯的，那么我们为何要继续这种行为？因为我们把人类产品当作美感和诗意的产物，而这种生产活动使得人成其为人。我们认识到，正是通过有意识地创造出复数的不连贯的分类体系，我们才成为生活在社会环境中的个体，同时也可体验自身。那么，以分析性的眼光看待这一认知过程，就需要尼采所说的诗意与美感的理解，而不是机械性与结构化的理解。

参见：认知、矛盾、世界观

6 代 码

代码和编码作为重要的概念，与人类学中交流、知识、翻译和社区等理论密切相关。这两个概念涉及信息的中介和信息的组合、传递与表达形式，以及信息的形式和内容之间相互影响的方式，甚至两者之间的

构成方式：代码“既控制特定含义的产生与组织，也控制它们的传递和接受的条件”（Bernstein 1973）。

同时，代码概念还涉及翻译，在不同领域和层次之间，在不同背景和氛围下转录并转换信息，即翻译不同的具体感知、一般理解以及不同的社会与文化，也涉及在翻译过程中信息在多大程度上保持“同一性”的问题。最后，代码和编码被人类学家当作不同层次上的抽象概念，即指：将某一经验领域转录到另一经验领域中的规则体系；交流策略；以及和社会环境一起进行交换的话语方式，例如礼仪的深浅表达程度。

代码和知识

葛雷格里·贝特森（Gregory Bateson 1951）认为，编码指的是在外在世界和他们自己的生活之间进行转换，以便在一定社会文化背景中进行感知、命题并思考；编码是用后者去代表和替换前者的过程。不过，代码体系并不仅仅由感知的网络构成，它也是个交流体系。代码给出外在世界的信息，并在那些共享这一代码的人们中传播。简单来说，代码促成了关于世界的交流，它包含两种翻译：在世界和代码之间，在代码的一个使用者和其他使用者之间。一个“代码体系”（Bateson 1951：175）可被理解成把由对象、关系和事件构成的宇宙转换成交流符号的方式。

在这双重方式下作用的代码需要进行一定的体系化，以便在特定事件和代码元素之间维系稳定的关联。因此，代码通常对同一类现象（“事件”）和另一类现象（“象征”）之间的关系做出类推式的镜像表述。后者就此可被视为某种符号，象征其后特定的事件与行动。这既有助于最初的观察者了解他自己看见了什么——他的代码顺序和概念的抽象方式，也有利于他和其他人交流自己观察到的信息；如果代码中存在过多的随意因素，那么信息的解码过程将不可能完成。

代码也必须携带信息，这些信息是否含蓄，取决于它们所含信息的种类、对象和随后的加工过程。信息不仅仅涉及外部事件，而且处于代码系统中的这些信息也会传递关于系统本身及其使用者的讯息。因此，讯息不仅交换信息，而且是交流的交流，或者说是“元信息传递”（Bateson 1951：209）。实际上，“特定解码系统中的每一句的阐述都隐晦地反映出解码系统本身，因此带有某种程度上元信息传递的特点”（1951：214）。有时候，元信息传递的“我们正在交流”或许是交换中最重要的部分，远比信息中公开的内容更有分量。

元信息传递主要有两种：一类涉及解码系统，另一类涉及共享这套代码系统并以此交流的人之间的关系。因此，礼貌或尊敬、谦虚或恭顺的语调，都在暗示某些元信息：阐明了使用同一代码系统的人以某种代码使用方式所表达的人际关系。另一类则在暗示何为诙谐、何为讽刺、机密、非正式等等。同时，对此的回溯可能是无止境的："我这是在与你交流我们正在交流关于交流……"

简而言之，代码应被理解为特定社会文化环境中的特殊的符号体系，包括关于世界的信息，以及如何解释和处理这些信息。更简单地说，代码通过参与主张共享的编码规则的交换，成为易于沟通的元信息传递。

代码和社区

自贝特森之后，很多关于代码的人类学研究都在力图阐明不同社会条件和文化背景中所使用的代码类型，以及分享、发展、交换或传递与翻译这些代码的方式。

对此最为正式的表述或许是甘柏兹和海姆斯（Gumperz and Hymes 1972）的著作。他们谈到，社会群体，作为"语言交际"，共享一套常规方式或"言语时尚"的指令系统（Whorf）；任何对人们是如何将世界编码并进行交流的常规性和多样性的方式的关注，最后都会集中到"一个社区所共享的行为规则和言语解释规则，以及共享的至少一种语言形式的解释规则"这一问题上（Hymes 1972：54）。甘柏兹（1972）则进一步指出，一个社会群体的范围可能会超过一个言语社区的范围（一个社会群体可以包含多个言语社区），但是在同一社区内，社区成员之间将会有共同的知识交流的自由度与约束，也会有在特定社会条件下对传统交流策略进行控制的共同规则。这包括对各种象征形式中的社会含义——这些社会含义的知识来自于成员间社会网络和他们间关联的频率、持久度和深度——进行正确的编码和解码。至于不同年龄、性别、富有程度、职业或休养状态的群体成员在多大程度上或多或少地与他人关联，不同的言语社区将呈现多样化的态势。

不过，较大和开放的言语社区中，特定的选择将会对传统指令系统作出合适的代码化和修改。更准确地说，言语社区作为分散的社会群体将有责任去协调不同成员的"言语方式"和"言语环境"之间的匹配度。存在很多由群体认同的传统言语环境（例如仪式、战争、狩猎、宴会、做爱），在每一种情形下，言语的规则都是其背景的一个重要组成部分。事实上，明了正确的言语方式的能力展现了一个人成为社区中完

整意义上的成员的资格。构成不同言语环境的是“言语事件”，即不同角色的扮演者的不同部分，而构成言语事件的是个体的“言语行动”。后者亦在社会背景中被形式化，以便形式与内容能够和环境与情景、说者和发言者、听者和受众、目的和目标、“要素”（语调、风格或情绪）“渠道”（口头的或书面的）和流派类型（祈祷、谚语、诗歌或演讲）这些融为一体。这样，即使是个体的言语行动都可（根据社会结构）被赋予一般性的因果解释，不仅依据产生的环境进行解释，而且根据它们维系、发展和变化的环境加以解释。用文学批评家斯坦利·费希（Stanley Fish 1972：250）的话说，“我们从未不属于一个环境”，从未脱离环境的框架，也未曾脱离使意义、符号和制度社会性相连的表述与阐释结构，“一套阐释性的假设前提总是有效的”（1972：257）。

在上述分析中的集体主义倾向的影响下，甘柏兹和海姆斯也试图引入代码策略性的个体说者和听者这一概念。当个体的选择受到语法约束（此时共同使用者仅可理解部分代码）和社会约束（此时仅有部分代码被认为是真实可信的）时，在语言社区内部也依然存在很多可能的可被接受的形式，每一形式之间都有细微差别。这样一来，个体从指令系统中的选择就取决于从器械库中选择何种武器了（Gumperz 1970）。这很重要，而且不要低估个体说者和听者的能力，他们能在不同指令系统之间、不同语法之间以及不同言语社区之间进行策略性发掘，创造出新的事物，或是促使某些天生的发音差异被夸奖、夸大或忽略（Hymes 1979）。也就是说，不要过于强调言语社区的同质性或其理想的说者和听者之间的一致性，这一点很重要。

在甘柏兹和海姆斯著作中的功能主义的影响下，进一步的研究开始涉及在社会文化群体间的代码的发展和交换。比如，沃伯纳（Werbner 1989）反对将代码和社区进行一对一的匹配，并用非洲民族志展示人们如何乐意同时使用几种。此处，分析者可区分出一个作为“源代码”，其他的则作为从源代码中发展而来的“混杂语言”或“克利奥尔式语言”。当地人会划分出哪个是他们“传统上”本土的代码，哪个是从陌生人处引入的，哪个是“普遍”适用于该地区的所有社会群体。在这些代码之间进行转换，对说者和听者来说就是一次机会，可以去协调他们自己群体中的一致性；对重要的外来代码来说，这是在协调说者和听者之间决定谁对外来权力更有优先权。

最后，甘柏兹和海姆斯的形式主义强调在编码过程中不可避免地会存在意义的流失（Rapport 1993a）。贝特森提出，在外在世界和其象征符号之间，象征符号交流中的发送者和接收者之间，不可避免地存在一

个“熵”或无序的过程。换句话说，任何试图以不同方式（把世界符号化或在两人中分享同一符号）言说同一事物，最终都可被视为在诉说不同事物（Hough 1969：4）。正是因为如此，就像利奇（Leach 1977：11）所观察到的那样，当察觉到人们实际所做的与他们被期望去做的相反时（他们实际上说的与社会群体要求他们说的并不同），那些使我们社会思考拥有有序框架的极其细致的分类和区分（例如“言语社区”），无论在整体上还是分析的个体上，将会消失。

从更为社会语言学角度来看，对常规和标准的习惯用语进行编码或解码，必须被看作是分析性的和由社会建构的，因为每一个说者和听者都拥有一个“个人词典”（Steiner 1975：46）。没有一个“语言体系”是一个单一的“实体”，因为“它只是作为个体语言存在于个体大脑中；而这些体系和这些大脑都存在某些差别”（Martin 1983：428）。更准确地说（Steiner 1975：46），“社区语言，无论其社会轮廓是否一致，都是言语元素和不可化约的个体意志的源源不断的多样化聚合”。因此，在使用一个代码时，我们发现说者和听者既利用一个多少有着共同性的公认语言，同时也利用多少有些差异的个人辞典和个人习语，在两者之间以不可预知的方式创立随机性关联。个体经验和企图与社会背景与习俗通过种种不可化约的特殊方式混合在一起。

费尔摩（Fillmore 1979）认为，编码中的个体差异指的是两种不同的能力，即语法内在化上的差异和表述行为的差异，不同个体所采取的策略上的差异。即使他们力图成为理想状态下表述的说者和听者，并在社会群体的成员之间分享使用和表述的能力，个体在个性、记忆、技能和经验上的差异，即他们在意识上的差异，将会使他们的代码不尽相同。如果不同环境下存在不同模式和风格的编码，那么这似乎更像是个体对背景的阐释，而不是某种社会定义，或许是别的什么。利奇（Leach 1977：9）提醒我们，无论社会习俗或法律是否进行阻止，个体都将会跨越社会边界（以及编码性的社会语言体系），从而使文化差异变得模糊。

代码和交流

已经有很多人类学家研究如何辨识特定类型的代码，并对这些代码的运用进行详细描述。或许其中最著名的是伯恩斯坦在其广泛研究中所探讨的言语如何成为“社会结构进入个体经验的一种主要手段”（Bernstein 1964：258），区分出日常运用中两种不同理想类型的编码。一类是

高度代码化的语言形式，具有非个体性、仪式性，适应于特定的外在权威社会结构，并对其有反作用；另一类是较为开放和流动的“即时编码”语言，适应于个体实现动态的鉴别。伯恩斯坦称前者为“公共语言”或“严格代码”；后者则被称为“形式语言”或“精细语言”(Bernstein 1964，1972)。

从更深入的角度看，精细代码语言具有特殊性，是新近形成的以满足特定指代（环境或者说者），用于阐述经验中个体的因素并描述个体的经验；语言表面上被当作复杂的个体感受与认知之间的中介去阐明含义与行动。它隐含着分析性的思考过程，以及可衡量的思考次序和主体敏感度。总之，精细代码与（涂尔干所说的）“有机团结”一致：同时区分并含混多样化的创造性主体及他们的认识之间变化的关系。

在严格代码中，指涉就是从通用的指令代码中选取已有的词语与短语进行组织，快速自动地将信息汇集在良好组织的顺序中。句法是刚性的，语法较为简单，句式是预知的；如果句子所包含的内容没有特殊性的话，那么类似的还有内容的类型。含义是公开的，具有相当的非个人性和仪式性，甚至是同义反复的。其结果是象征性地建立并强化社会群体的道德规范与关系。它所表述和交换的是社会性的象征符号，而不是个体性的象征符号。总之，严格代码体现具体的思考过程，具有高度的影响力，涉及到群体成员共同突出的主体和设定的严格范围。它与（涂尔干所说的）“机械团结”一致：与一个具有内部均质性的社会群体中的忠诚、被动和依赖性相一致。

伯恩斯坦强调这些都是理想类型，且个人根据各自的社会背景在这些代码间游移，他还进一步指出，特定社会背景可以被视为是由这些代码中的一种或几种支配的。它们的用法代表了一种亚文化和社会关系中特定形式的功能（而不是个体心理学）。那么，严格代码是适用于“地位取向”的社会环境和社会关系，例如军队、监狱、年龄级次、长期建立的友谊与婚姻，而精细代码则适用于“个人取向”的那些社会环境和社会关系。特别是这两种编码的使用方法将劳工阶级与中产阶级区分开来；劳工阶级的社会性和团结的“基因”通过严格代码传导，而中产阶级的社会性和个体性的基因则通过精细代码传导。

伯恩斯坦在严格代码和精细代码之间所做的区分具有很大的影响力，人类学家业已采用该理论观点，虽然他们也试图去动摇“这一二分命题的束缚”，并去讨论严格或精细的“制度设置”而非社会群体(Paine 1976：74)。例如费尔摩说，“自然语言中的绝大部分都是刻板、机械性和重复的，远不是建设性的主张，也没有创造性，且不可自由组

合”（Fillmore 1976：9）。个体延续任何社会编码体系的能力，主要依赖他或她所掌握或熟悉的程式化的表达方式，诸如那些陈词滥调、谚语、礼仪性规矩和告辞（Goody 1978）。个体将学习并牢记这些与场合密切相关的用法和特定场合中所要求的使用规则。文化和社会群体会随着环境对特定规矩的要求的变化而改变。例如在美国，葬礼体现出一套例行的社会背景（语境），其中当交换越程式化，交流就愈加顺畅；超越常规的人发现他们自己虽然想去安慰别人时，却变得结结巴巴（Fillmore 1979）。

另一方面，布洛克（Bloch 1975）提出，马达加斯加岛墨利纳人（Merina）的政治讲演采用的是一种严格语言，其中讲演者的词汇、句法和风格、语调、声音、次序和例证都是由制度或习俗决定的。这种讲演可以说是处于墨利纳人编码范围的最边缘位置，介于程式化礼节性与非程式化的日常之间。不过，这种程式化的语言中含有权力关系，而且传递出那些有权使用它们的人所运用的传统上的权威。听者的反应同样是由习俗决定的礼节性的，举行这样一个讲演就是为了强制听众，而这些听众惟一的其他选择就是完全抵制这种代码。因此，墨利纳人的讲演可是说是社会控制的一种形式，体现一定的等级关系。同时它又是高度均质化和非个体性的表述编码。即使已事先知道，这种代码的演说方式都不会根据特定情境、关系、政策或个性进行修改；它首要强调的是传统的秩序与角色。因此，老练的政治家总是或多或少地结合程式化的代码来拓展他的个人权力。

潘恩（Paine 1976）从伯恩斯坦的假设出发，谈到代码控制“既是特定含义的创造与组合，也是保证它们转递并被接受的条件”，但他力图将此与语言事务中更为个体性的策略结合起来。特别是他考虑到贝特森的观点，即经过编码的讯息已被发送者根据目标受众进行了更改，因此可能具有“元信息所带来的震撼”。于是潘恩考察了个体如何通过代码类型的选择去获得并表达权力；代码的不同顺序可能隐含不同的控制层次，不同的相互关系也会造成发送者发出讯息的不同顺序。那么，严格代码中的封闭讯息可以说是根据一个由地位和交互解释构成的社会群体中所施加的统一控制来进行裁减修改的。而精细代码中的开放讯息可以说是发送者根据一个由个体自主意志和目的构成的社会群体中的社会控制进行裁减修改而成的。因此，一个具有“传统权威”（韦伯）的领导者会通过在情感上激发追随者们去完成他们的仪式责任以控制这些追随者，领导者会通过使市民相信他们是最大利益的获得者，促成所谓的“理性的权威”对市民的控制。另一种情形则是，个体组成的群体为了

使他们之间的关系固定化而转向严格代码或某种隐语，以便（对他们自己或他人来说）标志着他们目前所提倡的正确的忠诚的和有目的性的交流要求（Rapport 1994b）。

代码和翻译

如果严格代码是一种封闭的交流形式，其中的含义是外显的（大部分不需要进行描述），其中的交换也只是一种表达方式和维系社会群体中的地位与边界的方式，那么潘恩（Paine 1976）就质疑在这样的代码间进行翻译和理解的后果可能是什么？广义上，由于代码都是在表明自我封闭于内（self - enclosure）或者社会差距，给出的都是个体性的含义（阿伦特），那么代码类型是否并不存在差异？或者，由于每一代码都是一个学习、实践和使用的对象，那么无论代码是否自然，翻译都是一个令人眼花缭乱的过程；这样一来，当交流的隔绝使人们成功抵制外来者试图进入严格代码时，人们以精细代码讨论过去的过程就会产生各种各样的分歧，这种情形合理吗？

早先提到过的关于在不同个体讲演者之间代码的含义不可避免地流失现象，对于语言的使用来说至关重要：人们正是利用象征符号体系来表达他们的经验。翻译理论家，例如乔治·斯泰纳，就提出无论个体是否接受到他人的讯息，个体都必须进行翻译："所有的交流都是翻译"（Steiner 1975：238）。此外，合格的翻译要求具有合理的方法保证个体对话者在习语上的一致——这一点从未完全达到，也从不可以论证。因此，编码交换总是模糊和"不确定的"（奎因 Quine）。没有两个人的经验是完全相同的，它们之间的翻译必定包含创造性的解释。费尔斯蒂纳认为，翻译保存着"遗失的艺术"（Felstiner 1994）。

洛伊·瓦格纳（Roy Wagner 1991）对上述观点做了更为人类学的思考，承认感知世界总是对个体所处的世界的反映：一个重制的世界，偏向自我的维度。而且，既然"没有事物有可能比自我对感知的感受、对自己认知的认识更加清晰、明显、具体、确定或者真实"（1991：39），这种主观上的感知只能通过形象——符号形式的编码才能形成：从感受到感受意义到具有目的性的意义这一过程无疑具有熵的特点。并且，一个形象——符号形式的修辞所引发的意义被紧紧限制在个人的微观世界中：关于什么是"绿"、什么是"哈姆雷特王子"，而不是别的，存在着持久的不确定。意义是个人性的、主观上的、内在的感受，关于直觉上理解的主体的经验在多大程度上能被客观地描述这一问题尚未有答

案。人们力图“公平地［处理］内在自我感受和外在手段的方式”（Wagner 1991：39）是詹姆斯·费尔南德斯（James Fernandez 1971，1977，1982）艰巨的研究工作的主题之一，主要集中于隐喻，并以“转喻理论”而著称。费尔南德斯说，并不仅仅只有人类学家才反对关于不可理解的个体生活的根本性唯我论和孤寂的论调，个体自己也一样反对。人存在的几个基本要素十分简单：我们面对的是处于世界之中的躯体的最初的身心体验。可是，即使在个体层面上，这些体验都是“有问题的，且无法精确定义的”，总之，它们是“发端性”的（1982：544）。个体则通过使用文化代码，试图建立具体可把握的，因而也是可分解的，对他们与世界之间的体验和关系的理解。更准确地说，人们利用隐喻之间的类比以及和其他语言之间的转喻（换喻、明喻、提喻法）来描述他们生活的模样；然后他们将这些转喻构建成叙事，在他人中间叙述，并试图将他们经验中的成分与其他人比较。作为转喻的经验编码过程可以被理解为某种假设，该假设是基于做出更加具体认识和理解的需要，针对某一发端性的主题提出来的。比较特殊的是，通过将人的物质躯体和它的具体环境进行类比，个体能够更好地把握他们发端性的经验和他人的突出经验；因此，以身体为中心构成了某种象征结构。

费尔南德斯提议，为了接近与其他思想纠缠在一起的经验“感觉中枢”（1992：135），人类学家必须通过转喻移情来贴近想象学上的他者的主观世界。要了解他者的生活是怎样的，就必须认同他们隐喻的恰当性。实际上，这是一个人获知他人体验的惟一渠道。甚至社会文化意义上个体最亲近的同伴也是通过他演绎的隐喻方式和他们公认的正义感来了解他的：“或许对于文化融合还是割裂，最好的标准……是人能在多大程度上适应其他人的隐喻”（Fernandez 1971：58）。

可是这种隐喻用法是静态性的描述吗？从经验编码到分享经验的最初尝试，对隐喻的利用本身不就是一项新的体验、新的发端（以及对正在交流的意义的无限延伸）吗？这当然是语言理论家米哈伊尔·巴赫金（Mikhail Bakhtin 1981）的论断之一，他认为这两种对峙的趋势表明了语言运用的特征。一方面，存在固定统一的语言，它在向自己的使用者不断地证明存在一个外延形式抽象的语言结构，藉此他们的共同世界观得以表达。另一方面，存在不断进入语言的新的事物，包括从语言使用者的不断感知中诞生的某些事物，以及那些发生在偶然随机的时刻中示意性地表达自己的社会控制、社会意图和重要性的事物。

人类学家在研究代码和编码以及特定情形下的隐喻时，倾向于强调这样或那样的巴赫金式的观点。对于费尔南德斯而言，隐喻性的交流意

味着在一个文化共享的“品质空间”里不同的语义领域之间的迁移（1977：459－61）；这种“交叉引用”提供了可感知的经验固定化和文化融合。米歇尔·杰克逊也认为：隐喻揭示了智识、感知和社会之间的统一性；运用隐喻就是要使个人的、社会的和自然的领域并存，从而达到对宇宙“存在整体”的认知（Michael Jackson 1989：152－5）。博格（Berger）认为，如果所有的隐喻式反映都是“发现性”的，人就将获得关于不可见的“存在整体”的可靠证据。

另一方面，按照潘恩（Paine 1981：188）的观点，隐喻是种换喻，这极大地推动并扩展了思维。里克尔（Ricoeur 1981：180－1）提到，隐喻的本质是通过在不同的语义领域间建立非同寻常的关联，跨越并打破这些边界，并超越通常的用法。因此，隐喻最为突出的特征是它的感性与自然发生的特点；在为以往从未理解的思维之间的联系进行准备的同时，就是在扩展想象的范围。斯泰纳认为，最初隐喻性的运用，是在对世界进行新的勾勒，重新组织现实中的经验生活环境。

把上述有争议的观点放在一起，我们或许可以得出结论，隐喻作为对经验的编码过程，既是个体表述并传递他们先前感知的手段，其自身也是未来将要传递的感知的一个重要源泉。

参见：分类、控制论、话语、互动

7 认 知

“认知”关系到人们用来赋予世界以意义的知识，和这些知识获取、学习、组织、储存与恢复的方式。更宽泛地讲，它包括人类经验的所有主要形态：人们思考的方式、感知和认识的方式，这些令他们的生活富有意义，并具有或多或少的秩序。

作为文化的认知

广义上的认知和“文化”概念之间明显存在着重叠之处。在这个意

义上，认知一直就是人类学研究的重点。这里可以再次提起的是，早年列维－布留尔与马凌诺夫斯基关于“土著如何思考”的争论。列维－布留尔（Levy－Bruhl 1985）认为，“初民”的特征是前逻辑或者说是神话—诗意性地对世界加以思考：智识由情感、巫术感染、不连贯的和与神秘有关的信仰的操控。而马凌诺夫斯基（Malinowski 1948）则认为，所有的人都具有同等的理性，都可认识同样的逻辑规则，而且所有的人都将这些规则应用到他们的日常事务中；初民并非象想象的那样沉陷于巫术幻想的世界，而现代人则使技术手段与自己脱离。在这一争执后来的演变中，列维－斯特劳斯（Levi－Strauss 1966）提出“原始思维”以“具象科学”为特征，而现代思维则更加抽象。初民（包括他们在现代的被人为制造出来的后裔）通过现有具体的对象及其类比来赋予意义并解决问题：所以人与人之间的差异可以被视作动物种群之间的差异（图腾制度），与此同时，梦被解释为具有双重精神的形式，在其他世界中也一模一样。现代人在思维过程中极少进行想象，也不野性，满足于在推理和知识基础上解决问题。

所谓的人类“心理同一”的问题在“理性之争”中依旧存在（Wilson 1970）。这一主题日前转化为推理的逻辑是否必然采取普遍性的形式，还是像维特根斯坦（以及 Winch 1970）的观点那样，不同文化中的人可以说是以多样化的“生活形态”的形式与标准进行推理。埃文思－普里查德那著名的关于苏丹阿赞德人的中巫术信仰以及在日常生活中维系这些信仰的理性的论断：处于他们信仰体系的环境和范围内的阿赞德人能很好地进行推理，但他们不能也不会在信仰体系之外或对立面上进行推理（Evans－Pritchard 1950）。同样道理，“族群科学”（Frake 1980；Atran 1993）的目标是对特定空间里所具有的思维进行比较性的地域分类。世界上遵从规范建立起来的文化语法可以从基本的意义单元（等同于音素，有意义的发音的基本单元）中发掘出来：亲属关系的基本形式、植物和疾病的基本形式，甚至社会生活的基本轮廓。

这样一来，认知和理性问题就同文化相对主义联系在一起，也同适应于个体成员的经验与智力水平的文化差异的性质问题有关。值得一提的是，近来越来越多关于先天认知取向的研究，对文化相对主义者（博厄斯式或沃尔夫式）的文化直接影响个体的心理这一观点提出挑战。例如，乔姆斯基在语言获致上的革新性观点，在早期关于预先设定的文化母体的思想（像索绪尔式观点）基础上，强调人类共同的遗传过程，如此一来才能描绘个体如何学习并不断传递他们所知道的东西。更特别的是，为反对沃尔夫关于颜色语言决定颜色认知的观点，伯林和凯（Ber-

lin and Kay 1969）业已证实人们并不根据文化判断和划分的物理光谱来认识颜色，而是通过运用同一认知规则完成的，而且这种运用过程中的变化极其有限。

类似的，人类学已从族群科学多样化的论断开始转向提倡研究人类认知结构中的普遍性规则，包括个体或个人、自我与他者、相关性和因果性、认知与分类、叙述以及空间和时间（Sperber 1985）。这并不是说人们的认知之间的差异不大（实际上，变化着的差异正是人们认知中惟一恒久和统一的特点）。但是这个差异的逻辑是共同的、属人的，而不是文化或特例性的。正如杰克·古迪（Jack Goody 1977）所说，二元论和相对主义都无法描述人类智力活动与直觉中独特的普遍性。

认知与实践

自20世纪70年代以来，象征人类学和阐释人类学逐渐兴起，关于认知的讨论已经发生了一些变化。认知目前已成为象征性的建构世界这一连续不断过程的一部分：其重点在于处于社会文化环境中的特定个体角色所掌握的精确知识，他们的“意义体系”（Geertz 1973），以及知识实践的背景。关键不在于认知是否会发生文化变迁，而在于一个社会群体的个体成员能否说是参与到那些有关他们认知世界的结构和内容的社会舆论中去。

荷里与斯达科里克（Holy and Stuchlik1981）认为，社会生活是一种意图和表演：通过有意识的目标驱动的行动对世界产生影响，以便维持或改变现状。认知模式（通过运用给定的价值标准）建构人类的世界，根据这些模式采取的行动则持续不断地再建人类的世界。人类学分析必须同时包括两者：意图和表演、模式与行动。人类学如果要理解表演中所呈现出来的社会结构，那么即使仅仅只通过那些可见的部分，人类学也必须研究它和意图中的认知模式之间的关系。

这里有两个核心问题：如何获知个体成员建构社会现实的认知模式；如何解释时间推移中的这些模式的形态。托伦（Toren 1983）提醒道，当个体认知和可观察的实践之间的接触成为人类学知识的关键时，在人类学的阐释和那些（将此作为象征手段的）实践者之间就会产生逐渐张大的裂缝。象征性的含义可以以各种潜在的无限方式想象出来；人类学家需要一个概念性的指引，才能将当地具有倾向性的想象和认知进行必要的模式化和类型化。

20世纪早期在剑桥，与里弗斯和贝特森等人类学家合作的心理学

家巴特勒特（F. C. Bartlett 1932）提出认知“规划”或“蓝图”的概念。巴特勒特认为，记忆和思维都是通过主要形态的事件、行为和事物的智力表现进行的。这详细说明了任何可能将个人卷入的环境的特征，像他们感受到的情感和他们可达到的目标。表现的方式是简单和简约化的模式，但它们却突出了概念与知识的轮廓。如果没有例外的话，那些理所当然的背景性预期将会使个体将注意力转向生活中不太能够预计的方面。

自莱瑟尔（Neisser 1976）一类的研究问世以来，社会心理学已经极大推进了上述思想，也一直在影响着人类学家。莱瑟尔认为，感知、想象、思考、回忆和言说都是精巧的探索性活动，都是由特定的早已存在的认知结构和认知图式决定的。后者是人能够做出预期、思考并接受特定种类的现实（以及构成现实的种种富有意味的事件），同时也保持一种开放的态度，在所收到的额外信息基础上进行一定的修正。因此，认知表达出与环境之间的一种双重关系，其图式保证了在时间上的延续性，同时本身也处于一个不断变化的过程中；感知会改变感知者，与此同时感知者所感知到的是对业已感知到的事物的反映。这个图式也许或多或少会有一些普遍性（“预计某些人会因一个玩笑而发笑”，“预计乔治叔叔会冷笑”），或多或少具有一定压力（“赢得生活”，“赢得这场足球比赛”），或多或少具有心理上的前摄性（按照行为模式的方式参与到行为模式当中），可是人们会同时具有以上的多种特点，并且这些特点将会以相当复杂的形式结合在一起。

通常，人类学家研究这些“图式”以获得集体性的抽象认知模式，并解释社会再生产。盖尔纳（Gellner 1970）曾谈到，图式（和概念以及信仰都是它们的个体组成因素）可以被视为另一种社会制度。它们存在于社会人的背景之中，并非存在于单独的个体思想里，而且它们给出了一个具有相当强制性的独立于任何个体之外的结构，在此结构中行为得以实施（Zijderveld 1979）。因此人类学家能够描绘出它们与其他社会结构之间的相互关系，实际上也必须如此去做以便赋予它们意义；通过这种宗教仪式性的行动，人类学家才能考察社会是如何将这些概念图式赋予其成员，又如何使他们接受这些。

可是后来，在考察另一些行动时，例如儿童抚养过程中，看上去似乎社会仅仅是在“赋予和施加”这一图式，托伦（Toren 1993）描述了在获得和习得图式的实际过程中，图式是怎样被传递和再构建出来的。在特定的社会历史条件下，个体经过他人的教导，学习如何进行感知、思考、感受并理解，这一过程从来就不那么简单，而对于儿童来说，终

止建构关于他们自己和他们世界的观念这个过程也同样并不简单，并且会随着时间的推移对之进行相当特殊的改变（James 1993）。

认知与个人建构

这里介绍关于认知图式的一个较为个体化的方法，类似于那些支持乔治·凯利（George Kelly 1979）似的心理学观点。凯利曾提倡将图式理解为“个人结构”：就像每个人为她或他自己设想出的相当特殊的预期结构、参照体系、前后关系、计划、判断和确认的标准。个人结构既不应被视为受环境事件指引，也不是从环境事件中引申出来的，而是由个人掌控；个人结构是心理性的而非逻辑性的抽象，而且也不可能独立存在于个人之外，体现个人的认知特点。它们是个人在自己设想的背景下确定自身的动机，并决定如何做出反应的过程的产物。因而个体面对的是他们自己创造的人与事物，而且他们的行为就是在他们创造的认知条件下进行的一项尝试。

由于该结构的特点是其无限空间的开放性，人文环境从特定结构中产生：“人们通过建构，通过挖掘出他自己的思维方式，获得他自己预期事物的方式。因此，他建立的是属于自己的错综复杂的图景”（Kelly 1969：86）。只有人类的想象力才能限制住可带来这一效果的结构。此外，既然人类本质上是能动的，既然人的生命同样也是运动或过程的形式，那么个人结构也总是处于变化之中。这些预期体系不仅把过去和未来联系起来，自身也在不断转化和更新：例如解释事物往往是以已知的事物出发，而且这些从开始就可能的。最后，这意味着任何两个个体都不可能拥有完全一样的结构体系和认知图式。在个人结构的“个人领域”之间进行交流就涉及时间、精力和机遇：通过尽力去和他人分享经历来达到对他人移情式的理解。

拉波特等人（Rapport 1993a；Ewing 1990；Briggs 1992）进行了将认知图式作为个人结构的民族志研究。通过对一个英国村庄中两个个体之间的互动进行的微观社会分析，拉波特试图确定在运用过程中（即实践和演绎中）的个人结构，同时描述引发个人结构的个体世界（“世界观”）。

在经验背景下把认知当作一项个人结构的研究，存在众多公认的观点（Rapport 1993a：150－8）。首先，个体被发现是在周遭的世界中基于众多的“他者”（事物、人和事件）来界定自身。个体自我就像是个网络中心，成为纷繁的其他对象的定位点；这一方式既可为个体提供行

动的（社会和现实）背景，也为他们的行动提供了标志手段。个体通过与他者建立可能关联的行动界定了自身，反之亦然。关联越紧密，个体存在的依据就越充分，它就越具有重要意义且更精确。总之，个体将自己置于所有的社会自然之中，从而为自身建立起有意义的定位以及令人满意的完整丰富且多样的社会生活。

个体不仅在自身和整体的他者之间建立起个人联系，而且也在“实现”这种关联；事物、人和事件都被他们建构为自己经验的一部分。这样一来，个体抽象出来的个人结构就会产生具体效应。实际上，正是通过在整体的他者和自我之间建立起相互关联这种方式，个体才成为对他们自己而言具有真实性的事物。在世界中认知并命名对象就是赋予它们实体性和稳定性，（按照贝特森的说法（Bateson 1951：217））就是将某种形式强加于另一个熵的世界，从而创造出“信息”，而且根据他们自己的假定所采取的行动对于个体来说是相互激发的。在一个可以对自我与他者的关系施加影响或在未来能够期望对之施加影响的密集的环境中，个体的自我得到充实与激活。

可是，为了实现事物的某种形式，为了给人、事物和事件设定某种秩序，就必须排斥或避开另一些人、事物和事件；每一个概念和信息的组织方式都体现了对其他潜在的秩序与意义的某种禁忌。对于个体来说，认可某一识别体系，就意味着忽视其他个体可能采取的识别体系。不仅如此，未来的认知内容会因现有的图式而具有某种路径依赖性。图式成为自我实现的预期，但其意义是独立的。因此，个体总是会发现他们看见自己想看的，再现了他们的认知图式一直以来引导他们去期待的事物；从预想的方面去感知熟悉的事物，对环境的假定得到再次证实，认知图式也就得到强化。简而言之，顺着现有的预期，个体所“认识”到的世界的特征通常看上去不仅是显而易见的，而且是必然的。

但是，如果个体逐渐充分领略到他们个人认知图式让他们期待的事物，那就会带来满足感。旧有事物在新环境下的回馈与反应既是在维护个体先前的假定和评价，也是在强调周围世界是由与个体的理性和理解一致并顺从的原则来规范的。当然，实现预期并不一定是令人愉快的，实际中往往或偶尔是令人焦虑的。不过，发现令人担忧的预料之中的情形，依然会带来某种安全感；因为不协调亦是个体根据以往经验可以预计到的某种类型。通过个体的“个人结构”，“熟悉孕育着满足”（Young and Wilmott 1974：116）。

参见：意识、刻板印象、世界观

8 常 识

阿尔弗雷德·舒茨（Alfred Schuetz 1953）在胡塞尔现象学的基础上提出一个著名的论断，即个体通常习惯性地以一系列背景性的预期为校验标准去理解世界，而这些背景性的预期会对他们的经验作出分类，并使之变得可以理解。无论个体的日常生活看上去是否具体、明晰和自然，“实际上”这些事实早已被建构出来。舒茨提出，所有的思维都包含建构，同样，那些与思维如何根据这样的建构进行思考有关的规则实体，也处于不断变化之中。抽象化、理想化、一般化和形式化总是在人与世界之间进行调解，为我们预先筛选和解释世界。

背景性预期是从出生开始习得的，因而成为同一社会文化环境下的成员共享的互为主体性的规范；不仅具有社会性起源，而且由社会支持、控制、维系并制度化。舒茨认为，实际上，群体成员的资格可以被视为群体的成员共同分享的背景性预期，这些预期使得人们能够正确地将世界进行分类并加以理解。

在舒茨的理论中，背景性预期也有不同类型，或许其中最重要的是那些在日常基础上具有相当的敏感性、合理性和逻辑性的对行为、动机和目标进行分类的那些类型；他称这些预期为“基本常识”。舒茨说，这就指出了一种大多数人在多数情况下会采用的认知方式和建构体系：“人类经验中极为重要的一部分就是由常识性的对象和实践行为构成的日常世界”（1953）。在社会对感知生成过程所施加的各种规范中，常识提供给人们在世界上立足的根基，使日常世界成为“自然”而且“具体”的真实。舒茨认为，“关于世界的常识性知识，是一个具有自身典型性的建构体系”（同上）。

舒茨的著作提供了对日常现实和理所当然的现象进行人类学思考的基础，这些日常现实正是人们赖以建构自身的基础，而日常现实则是由人们那些理所当然的观念支撑着的。格尔茨（Geertz 1983）将常识的运作看作是“一个文化体系”。他说，常识看起来似乎是平常的事实；其实是经验的直接表达方式，是“任何具备正常头脑的人都能够明白的”。

可是，对“平常的事实”和那些被视为理所当然的现象进行跨文化的比较，就能立刻发现这里存在着一个特殊的文化体系：一个有秩序的受到认可的思维模式、通过教授和习得的符号信息体系，其实践过程差不多就是不断重复某个理论上的契约，或者提出逻辑上的证据。常识和宗教知识一样教条化，也具有科学知识那样的雄心抱负，格尔茨认为常识提供了通往世界之路的思维的框架。

虽然在不同社会文化环境中的常识之间差异很大，但是依然存在特定的在风格、态度和基调方面的特征使得人们对日常生活的建构具有普遍的可比较性。格尔茨称之为“常识性的声音”，具有五个基本特征。首先，常识确定哪些事物是“自然的”：即世界固有的内在特征。其次，常识提供了至高无上的做事情的实践智慧。它采取奇闻轶事、笑话、格言和谚语的形式；与此同时带来相互分离且异类的区分，甚至是相互冲突的矛盾和迥异的风格，但也会为参与社会生活提出各种各样的实际的策略。第三，常识所涉及和阐释的关于世界的真理是明晰、显著和朴素的；是任何清醒的人都能够明了的。第四，常识能为当下提供适宜的处事智慧。最后，常识是每个人都可获得的智慧，无需专门或特殊的能力，只需成熟和入世。这些特点勾勒出一个具有普遍性的日常认知和存在模式，而且这与地域相互匹配（“常识”一词与“宗教”、“科学”或“社会学”的区别，基本上是西方的模式）。

在另一处（1971：91ff.），格尔茨提出了常识性知识的另一个突出特点：它的有限性。他说，常识既是便捷的、经济的，同时却也不足以应付人们的所有经验并赋予其意义；它总是无时无刻需要其他形式上更为理论化、专门化的知识加以补充和接替，这些知识通常来自于专家。宗教、科学、社会学、艺术、法律、医学都可以说是属于各个专门领域的知识，既是从常识中产生，又超越了常识，高于常识，并加以完善和转换。大多数时候以及多数情景下，常识是有效的，可是有时会阶段性地出现在一些场合，此时的常识难以有效提供所需的答案；常规受到偶然的、边缘性的、混乱的以及其他无序的意外事件的冲击。此时，日常生活的重要现实就被超越，需要在别处寻求常识无法说明的（灾难、奇迹、梦魇、纷争、疾病、死亡）其他解释（Berger 1969：23－4）。格尔茨再次强调那些无法言说的大量内容就是整个社会文化的可能性；只有认知从常识向专门化知识发展是普遍的。在此，格尔茨甚至还加了一个警示性的注解，即一些环境下可能是由非专门化的“通俗”文化主导的；只在一些文化断裂的领域存在特殊系统化的需要“学习”的专门技术（1983：74）。虽然如此，无论专门化知识发展到何种程度，常识都

可以通过诉诸于认知上的各种专门知识来得到补充，例如萨满和牧师的宗教知识、医生的医药知识、法官的法律知识、化学家的科学知识等等。

最后，由于常识和其他专门化形式知识是相互补充的，特定时空里的常识的特征亦促成了专门技术和知识的某些特征。如果宗教和科学是相似的，都提供了比常识更宽广的因果理解——将常识划分到各个组成方面，与更为普遍的力量相联系，从而开拓其有限的因果推理的视野（Horton 1967）——那么就为这些专门知识的发展提供了基础。换句话说，无论专门知识的意识形态和神秘性是怎样的，它们都不属于相互分离的另一世界。宗教、科学、社会学、艺术怎么说都具有一段历史，见证了它们不仅仅从常识的世俗世界中发展出来，而且紧随其后以特定的形式出现（Schuetz 1953：3；Latour and Woolgar 1979：21）。格尔茨认为，或许对常识在各个阶段被其他模式的思想替代的形式和程度进行比较，能够为理解不同社会文化环境之间的差异提供一种更好的方法，胜过谈论谁比谁更加“传统”、“现代”或“后现代”。

参见：俗民方法论、科学、世界观

9 社 区

社区是社会科学中最广泛和最经常运用的概念之一。与此同时，关于这一概念的精确定义尚未确定。在那些较为有名的定义中就有罗伯特·雷德菲尔德（Robert Redfield 1960：4）对此的定义，他认为社区具有四个基本特征：社会范围的小规模；成员思想状态和行动的同质性；在广泛的需求范围和时间内自给自足；对自身特点的清醒认识。不过，1955 年希莱瑞就将 94 个社会科学的社区定义进行归纳，它们的惟一交集就是都涉及人（Hillery 1955：117）！为了解决这一问题，往往对社区加以限定或扩展：“当地社区”、“西印度社区”、“民族社区”或“灵魂”。但这似乎只会引发更多问题。

传统的人类学方法

在人类学中，人们往往严格区分传统方法的三个分支。“社区”具有以下几个方面的特点：（ i ）人们之间的共同利益；（ ii ）共同的生态环境和地理位置；（ iii ）共同的社会体系或结构。

（后来）弗朗肯贝格（Frankenberg 1966）提出，正是由于在可完成的（经济、宗教或别的）事务中拥有共同的利益，使得社区成员与他人之间形成共同的旨趣。一个小群体内的人，面对面地生活，具有共同的思维特点，引发社区成员之间众多绞合和多元的关系；也拥有对本土和群体本身共同的情感。因此，社区可以说是以一定的社会整合性为标志。

米纳和格瑞尔（Minar and Greer 1969）则认为物质上的集中（生活和劳作）于同一地理区域是关键所在。特定的地点会带来共同的问题并促成相同的观点，从而导致能够进行联合行动的组织的产生和发展，并会在一个社会群体中促成共同的情感、相互依赖性、共同的义务、忠诚和身份。因此，社区逐渐展现出同质性：一定的环境中，为了共同的目标，无论社区成员之间是否存在家族和代际差异，他们的行动相似并共同劳作。

同时，华纳（Warner 1941）提出，社区更重要的是一个社会功能整体：功能作为一种特殊的社会机制，把人们与共同的社会结构联系在一起，社会结构之间的区别就在于这些机制。对这一区别的认识（他们生活在相同的规范和社会组织中）为社区成员带来一种归属感。只要功能整体的各个部分（像家庭、年龄序列、身份群体等）运行正常，社区的结构就有望一直延续下去。

无论它依据的是否是利益、生态或社会结构，人类学家传统上总是强调共同性，认为这是社区组织及其延续背后的逻辑。社区曾被视为是经验主义上的自在之物（社会组织），作为功能性的整体，与其他事物相区分。这后来成为社区研究的逻辑基础：人类学传统上的基础研究就是基于这样一种观念，即一个相互关联的人的群体，具有文化上的同质性，定居于某一地点，因为这样的“社区”能够为近距离地观察他们之间的相互关系和延续的相互作用提供试验平台；也为那些更大规模或更复杂的社会图景提供一个缩影。人类学家研究社区（村庄、部落和岛屿）是因为这些被看作是社会生活的关键性结构单元：比如亲属制度的基本结构体现了什么；比如复杂的社会结构由哪些部分构成。

象征方法

当各种形式的功能主义和结构主义逐渐占据了人类学的主要方法论的领域，强调文化现实中的权衡和竞争的程度，其定义就成为背景性、解释性的事件，而且当人类学家逐渐承认到社会生活是对象征的运用而非结构性的逻辑时，“社区”的概念就发生了变化。概念中的某些具体化、关键性和单一性的东西被另一些重点所取代，例如“社区”如何反映社会生活；如何区分和鉴别社区成员；社区观念是怎样获得意义的，以及这些意义之间如何关联。那种将社区当作是自在之物的具体化的观念被取代，随之而来的是，像葛雷格里·贝特森一针见血地指出的那样，认识到事物是事物之间关系的附属现象（Bateson 1951：173）；或者就像巴斯说的那样，社会群体通过确定与其他群体的差异并树立起边界来定位自身（Barth 1969）。人类学家根据他们的田野研究逐步承认了他们研究地点与研究对象之间的差异：他们可能在村庄（岛屿、城市、工厂）里研究，但本质上却不是在研究村庄。

安东尼·科恩（Anthony Cohen 1985）为把这些思想应用于社区概念，进行了富有成果性的研究。他提出社区应当被视为象征性和比较性的构建；它源于标明社会群体之间边界所处的环境背景：对社区的认知有赖于对边界的意识。因此，社区及其边界十分重要，不仅是社会结构体系与制度，而且在该社区成员的思想中作为意义的世界存在。成员之间的关系体现的不是运作部分之间的机械关联体系，甚至也不是“意义的储水池”（1985：98），体现的正是社区独特的社会话语。简单来说，成员资格与其说是由特定行为构成，不如说是考虑并准备在共同的行为之上；这里就涉及到象征的共同体，一套共享的价值词汇。而且，正是由于这套象征话语的不确定性使得社区成员在面对那些超越了他们边界的需要去认知的事物时能够整合在一起，在随后对其解释的差异中也可统一起来，从而确保信仰这套象征话语中个体的多样性。社区是一个聚合体，既保持了多样性，也体现出共性。因此，社区趋向于表达人们声称自己所归属的某个社会环境；其成员往往认为社区提供了他们所有人都能繁荣的平台。

此外，任何关于“社区”的理解都必须有条件限定，这一概念是一个模糊的象征定义，也就是说在讨论“社区”时需要联系其他类型和层次的社会属性。科恩在此提出，社区可以理解为对社会环境的反映——比家庭和亲属的概念要宽泛，但比社会和国家的概念要狭窄和直接——

将那些理所当然的亲属关系放到一边，而对陌生人之间的无关系和相异的反关系都无需进行假定；在一个特定背景下，社区介于最紧密和最疏远的社会属性之间。社区这一概念浓缩了亲密性和同一性，也包含了距离感和差异性；也正因为如此，社会等级和远近亲疏的社会关系才具有持久的影响力。社区成员由于他们共同的观念（但并非像亲属关系那样受到束缚和无法回避的定位）相互关联，同样，也根据这些关联和社会属性与其他社区及其成员相互区别。总而言之，“社区”描述了这样一个舞台，个体在其中学习并延续这些社会性的实践活动。它作为象征的源泉，存储并指向多样化的身份角色，而且它的“成功”（Cohen 1985：20）就在于通过共同的象征性边界，不断地超越这些身份角色。

进化论方法

对于大多数的社会学家来说，定义社区的难题并不能够由其环境因素解释清楚，而是它与时代的不合拍。社区可以说是标志着社会进化的一个阶段，而这一阶段早已被超越，定义的难题是基于这样一个事实，即那些现存可以看作是“社区”的不过是以往曾被奉为范式的相互关联的模式的残余和倒退，现今几乎完全被复杂社会中的契约性关系这些更为现代的提法所取代（Stein 1964）。这种言论并非新颖，实际上可以看作是渗透着梅因、涂尔干和马克思这些19世纪的学者的进化论思想。特别是这种言论与德国社会学家费迪南德·滕尼斯（Ferdinand Toennies）的著作有关，他在1887年（1957年）用“社会”（法理社会）来标明“社区”（礼俗社会）的独特地位。他的设想是传统、静态的、“自然”发展出来的社会组织形式（例如亲属制度、友谊、邻里以及“风俗”）（在零合趋势中）将会被那些基于多种目的而理性设计出来的关系组织（经济实体、政治政党、贸易协会）完全取代和超越。这并非是一个完全不可能的愿望，因为礼俗社会中的关系具有道德性、情感性、本土性、特殊性、私密性、归属性、持久性、习俗性、协调性，而且建立在内在的其他因素（像血缘、土地、继承权和语言）的基础上，而法理社会中的关系则具有人为性、契约性、权益性、部分性、自我中心的、专门性、表面性、暂时性、流动性、短期性和非个人性。而今，社区不可避免（且必定）会输给先进的资本主义和个人主义的社会。

“社区”的当前用法

无论这种进化性的言论预示着什么，也不必说（“先进的”资本主

义社会在过去这一世纪中带来了什么），“社区”依然繁荣；作为一种观念，社区依然在人们的实践和理想中占据重要地位。实际上，近十年间见证了“社区意识”、“社区发展和再建”、“社区价值观和社区工作”等高潮迭起（与此同时存在的是移民和全球化的喧嚣）。无论该社区的形成是否依据的是地点、民族、宗教、职业、娱乐、特殊利益，甚至人性，人们坚持认为周围的环境才是“他们”最重要的所有物，在面对相对的观念和群体时，他们以此在言论和实际行动方面坚持自己的所有权和成员资格（Anderson 1983）。所以人类学家一直以来关注这一概念的运用，罗伯特·雷德菲尔德（1960：59）的忠告至今依然富有时代意义：

> 一旦我们不再把社区当作房屋和工具的实体，而是特定人群的思想状态，我们就会转向这些十分复杂且难以理解的事物。但这就是人性的内在和隐匿的本质形式；在最严格意义上，这是社区的素材。

简单地讲，人类学家一直在研究社区（Pitt – Rivers 1974；Meillassoux 1981；Cohen 1987），因为这恰恰是他们的研究主题所传递出来的他们的生活和信仰的东西。

总之，不管社区的概念如何多种多样，它都是一个令人“欢呼”的词汇（Cranston 1953：16）。无论“社区”是否表达对过去的归属感（Toennies）、当前行为的共性（Frankenberg，Minar and Greer，Warner）、政治团结（民族、地点、宗教），还是一个乌托邦的未来（乡村牧歌或世界秩序），社区都是一个具有正面评价和号召力的概念，对它的运用体现了一个人们期望、提倡并希望归属的社会文化群体和环境。

参见：家和无家可归、去场所化、乡村牧歌、城市化

10 意 识

自从热内·笛卡尔（Rene Descartes（1596－1650））提出那个著名的**纯粹我思**："我思故我在"，意识就成为现代哲学关注的对象。之后，哲学的重心从宇宙转移到个体的人；控制人行动的力量和个体内心的宿命感，以及先前感受到的内在于外部世界的精神生活和精神活动的观念——上帝、行星、药草、诙谐、教堂仪式——这些都越来越减弱了。哲学家开始从思考自身出发由内而外地进行研究，而非由外而内地从宇宙研究到灵魂；约翰·洛克（John Locke（1632－1704））采用了一个新词汇"意识"来指称"在个体的脑中经历的感知"。意识逐步被看作是人的行动、社会、语言和知识的基础。

可是人类学对意识产生兴趣则是相当晚近的事，特别是在英国。在北美，弗朗兹·博厄斯的研究工作有助于心理人类学早期的形成，心理人类学关注的对象是个体"适应文化过程"中的思维模式。西格蒙德·弗洛伊德的思想促成了心理分析人类学对（欧洲大陆和美洲）有意识和无意识之间关系的关注，例如"民族心理分析"的描述以及对梦和神话的分析。后来，米德则致力于重新确定经历了社会秩序的个体的思想状态，这带来了对本我和非我之间对应关系的象征性相互作用的写作方式。

大多数英国（和欧洲）的人类学，依然坚持涂尔干提出的社会学与心理学的分离，认为社会领域的研究主题是社会力量，因而纯粹基于社会事实，这使得个体意识被看作是毫不相关的、不可复原的或不存在的。相反，"集体道德"则被提出来，由社会成员通过"集体表象"而共享。至于个体所拥有的意识的程度则根据个体所处的社会文化环境的结构性逻辑决定：处于X群体或X阶层或X角色就意味着具有X意识。因此，人类学家为自己提供了这样一个十分保险的解决意识问题的办法；仅在面临病理学和异常案例分析中才会去质疑"分享"共同的文化或位于同一社会结构中的人是否也拥有相似的意识。人类学家曾满足于将思维和信仰泛化到整个社会，并使个体从属于集体的思维统治。

近年来，人类学的研究开始充分重视个体意识和集体道德之间的关系（Cohen 1994；Cohen and Rapport 1995）。一种越来越受到认可的观点是，关注意识并非将个体置于社会之上，而是更敏锐地去理解社会关系的必要条件：社会是由相互作用的个体组成的。社会现实只可以被描述为由有意识的个体不断进行解释的事项；包含感知、解释、意图、创造、想象，一句话，意识存在于角色扮演的个体身上，存在于语言的演说者身上，存在于社会成员和文化成员的身上。

也就是说，人类学家最近认识到，过去所采用的方法论的回避策略面临内在和外在之间的割裂。声称人类学只能处理（外在的）经验表象，而将其他事物（例如“内在的”感受）当作是想象（虚构、哲学）或是其他学科（心理学）的研究对象，这使得意识问题从一开始就被简单化了。随着各理论流派之间界线的模糊，以及随后的人类学中的文学倾向，人类学家带有反思性、个人性和政治性色彩的写作业已获得认可，与之对应，如果仅仅描写象征形式、制度和规范的外在活动，或把显性行为的外在活动当作具有自我言说性或具有本质意义：即社会事实基本独立于个体意识，这些描述看上去都不够充分。有必要把经验个体的观念世界和情感世界（即使只是部分的）与外在世界中公共交换的行为联系起来。

简而言之，英国和欧洲的人类学家和美洲的人类学家一样，已经日益认识到了解其他社会和文化就是要了解其他的意识情绪——虽然需要通过他们自己的媒介方式。所以，人类学家的意识不可避免地含有他或她的主观性，虽然采取的是前者的形式，可是为的是让后者被人了解。因此，意识逐渐被视为不仅仅是人类学探寻的基础，而且被当作是巩固这一探寻的必要方法。

通往意识的方法

洛克曾说，意识可以定义为：“运动中的思维，既认识到它自身的形态，又能在遇到冲击和变化时维持这一形态”（Ellmann 1977：1）。它包括感觉、认知、情绪、情感、倾向性的个人态度状况以及叙事结构（Flanagan 1992：213），而且它是具体的：思维不能脱离躯体而存在。或许意识最独特的特征是它能认知自己：我们意识到自己的意识。正是先前曾讨论过的这一点将类人的认知（可能包括某些高等动物的认知）与动物的认知区分开来。所有的动物都具有“基本意识”，当前的认知源于对一定时期内事物与事件进行智力上的想象、理解和分类。但人类

还具备“更高序列的意识”，可模拟世界并独立于当前的认知：去报告、联系并研究主体的状态和想象学，且将这些普遍状态模式化，摆脱时间的束缚。弗西隆（Focillon）总结道：“精神的主要特征就是持续不断地描述自身”（转引自 Edelman 1992：124）。

不过，这样的定义无法囊括关于意识本质的各种各样相对立的假设和结论。为了方便起见，最好把当前（无论是经验性的还是哲理上的）对意识的解释当作是一个连续统一体。一端是对意识较为“封闭的”观点，认为任何事物最终都可规约到物质主义的解释：引向关于对象世界中精神的物质理论。另一端则是“开放的”观点，强调想象的无拘无束和语言表达的无限可能性，认为主体在意识体验中具有超越纯粹对象事项的特点（Cornwell 1994：10/4－10/6）。在这两端之间，可以列举出以下这些研究的范例：

1. 弗兰西斯·克里克（Francis Crick），《惊人的假说——灵魂的科学探索》（1994）：意识认知、感知、感受和知识化都源于大脑中神经细胞、神经网络及其（40 赫兹）振动的汇集。神经元是因，意识是果；人不过是分子的集合体。

2. 汉斯·摩拉维克（Hans Moravec），《心灵儿童》（1988）或科林·布莱克摩尔，《思想机器》（1988）：大脑相当于一个发达的生物编码的计算机，给出的不过是自由意志的影像。“思想”不具有什么实质，可以简单地定义为身体机能、状态、活动的组成部分。

3. 罗杰·彭罗斯（Roger Penrose），《皇帝的新脑》（1989）：机械运算不可能繁衍出意识。但后者可以是微观物理的产物：是大脑中量子引力的结果。

4. 丹尼尔·丹尼特（Daniel Dennett），《被解释的意识》（1991）：大脑是一个“预测机器”，根据“平行分布的程序”规则运作。意识是一种幻象，是一系列的“多元转换”的提升，并不存在“叙事重心”，也没有连续性。不存在笛卡尔所谓的心灵剧场使“我是”汇集在一起；而且感官经验和看待事物的方式远不是不可言说或完全主观性的。

5. 克林·麦金（Colin McGinn），《意识问题》（1992）：丹尼特（等人）对于意识这一难题只是在辩白而非解释。描述物质对象和过程中意识的表现，理解自身、自由意志、意义与知识都已超过了我们正常能力；这是人类遇到的需要超越的最艰巨的问题。或者如同帕特里夏·丘齐兰德（Patricia Churchland）《关于意识，神经生物学能教给我们什么?》（1994）：尽管本世纪神经科学取得了长足的进展，甚至即使我们避开了思想—身体二元论，但对意识如何从神经网络中形成依然缺乏科

学理解。

6. 约翰·塞尔（John Searle），《心灵的重新发现》（1992）：坚持认为把意识仅仅当作“客观可观察的对象”忽视了心灵的本质。因此，虽然我们可以接受意识和意图都是大脑生物性的过程，但不必接受物质主义的正统观念，这种观念要么会消除意识——因为它与观察相关，或因为它其实是别的什么（语言、环境）——要么将意识还原为更基本的事物（如运算）。而且，我们必须承认意识既是内在本质的，又是不可以被简化规约的。我们都具有内在的意识的主观特征状态；我们都拥有信仰、期望、意图、感受等等，这些在本质上是精神性的。

7. 杰拉德·艾德曼（Gerald Edelman），《明亮的空气和灿烂的火焰》（1992）：认为把关于人的行为的理论类同于分子相互作用的理论是十分愚蠢的。大脑（在出生前和出生后）的发育与运作与运算体系相比更像是根据生物习惯进行自然选择的一个客观过程，因此我们精神进程具有从不间断的新颖、创造性和变化。意识在根本上是超越了物质的一种习惯，科学将不可能最终解释清楚人的个体。

8. 大卫·查默斯（David Chalmers），《意识心灵》（1996）：意识产生于心灵，但在本质上却超越了这一物质世界的现实。意识的“核心问题”是当个体从内心去看外在世界时的感受业已超过了科学研究的范围。

9. 约翰·埃克尔斯（John Eccles），《自我如何控制大脑》（1994）：对意识进行纯粹物质主义的解释决不是不可避免的；二元论的某些形式则不可避免。意识通过语言超越了自身的物质基础，并逐步认识到后者，甚至对后者进行某种控制。作为“心灵”，意识可以超越死亡。

考虑到意识的重要性和各种对其本质的相关讨论，或许有人会期望人类学能够坚持不懈地做出自己的贡献。这早已受到欢迎。史学家罗伊·波特（Roy Porter）最近提出：硬科学至今依然远远不能讲清楚“灵魂”（自我、人格和个性），这实际上涉及意识的主观本质的细节，涉及到庞大复杂的主体性、自我和社会之间辩证性的相互影响，而不仅仅是通过有意义的生活对“精神叙述”进行第一手的观察（1994：7）。

前面所提到的涂尔干之后的传统人类学对意识问题的认识过于狭隘。即使在克里福德·格尔茨的著作中所表达的解释人类学也是把意识对生活意义的被动接受作为人类存在的主要目的和基本条件，使得“人成为个体的人”（1973：52），意识依然被单独视为集体表象去适应文化或社会群体。格尔茨假定我们只在“文化图景”的背景下才成为个体：

按照我们给生活提出的形式、秩序、要点和方向，受到历史形成的意义体系的引导（同上）。甚至即使个体试图做出相互适应，这也是由特定的象征体系和文化背景根据它们的表达形式决定的。这样一来，格尔茨所说的人类思维“外在于世界”所表达的不过是“文化形式有目的的操控”，受到集体拥有的象征体系、公共体系和社会交换的操控（1983：151）。而且很多思想是公开的：试图总结社会事件和情形，反映共同的社会世界。简而言之，赋予行为以意义，并不是个体的事务，并不独立存在于个体脑中，而是依赖共同的象征交换，其“天生的处所是院落、市集和城镇广场”（1973：45）。这种思想的象征性逻辑和形式上的概念结构并非总是显而易见的，但都是由社会建构、维系并赋予合法性。因此认识、想象、情绪、动机、感知、记忆的观念等都是直接的社会事务，其他户外的活动，例如试探和传播，都和内在的体验如希望和后悔一样都是“思想”的范例。

在格尔茨充沛的“户外心理学”（1983：151）中，文化（作为历史传承的象征体系）由精神思维构成，而个体关于社会世界的经验和记忆受到已经深刻内在化了的文化理念的有力影响，为文化制度所支持；社会生活承担着重要文化象征符号的公共交往。格尔茨推断我们所编织的这一重要的网络和我们生活所依赖的意义，只有通过公开和公共的方法获得某种形式并得到实现。不存在私密（个体、独特）的精神上的象征是“相互影响”的：只有通过参与文化的解释象征体系才能形成并实现。此外，文化内部不同个体的“思想”相互之间既不是不透明的，也不是难以渗透的，因为他们根据的都是相同的信仰和价值观念，对现实的判断使用相同的解释过程。总之，建立一个文化象征体系就是增长其个体成员的主体性。

这样，格尔茨的解释人类学可以结合以往人类学关于意识的方法。按照涂尔干（或索绪尔）的说法，个体的解释由一系列集体表象预示，而个体意识同样也（短暂的、插曲式、附属性的）体现出集体道德；意识的个体表述（parole）的特殊性建立并源自有效的集体语言（*langue*）。

运动的意识

塞尔（Searle 1992：16）曾说，研究意识的“可怕之处”在于精神状态的存在论是第一人称现象，而对应的认识论和方法论是第三人称的。似乎我们了解意识指的是我们自己——我们的意识无疑是我们自己

的，可是所有的似乎又是清楚的、瞬间的、多样的和不可能的——我们只能借助推论去判断他者身上存在的意识。我们已经了解格尔茨的“户外心理学”对这一问题的解决，是把意识看作公共交换的象征符号。尽管如此，其他方法论也提出，可以更为人性和个体化地看待意识，意识依旧可以通过民族志方法描述。运动观念的中心是：意识的运动和运动的意识。

可以先从威廉·詹姆斯（William James 1961［1892］）的观点谈起，意识不过是一种运动的实体，连续不断并总是在变化。在存在主义后期的著作中，也提出过个体意识是处于行进中（永不完结）的对象。意识过程，简单来说，意味着不断的“书写”、再书写、修改和发展一个关于存在和身份的叙事。个体不断的定义和组建他或她的生活故事，正是在组建和（向他们自己或他人）诉说过程中意识产生并存续下来。意识通过在时空中存在的不同观点之间的运动逐步认识自身。而且这包含指向性和意图：为了在和他者的相互关联中了解自己、成为自己，需要将意识与其自身、与他者相互联系起来。因此，意识既是向内的也是向外的；用王（Ong）的话说，它具有“开放的闭合”（1977：338）。此外，在“自身”与“他者”之间的从认知到知识的形成过程中，意识至少可以提供从外界进入的潜在途径；作为对他者的叙述，意识更是富有可观察性，而不是曾经认为的那样不可改变。

葛雷格里·贝特森的著作（Gregory Bateson 1951，1972）中体现了早期人类学对意识和运动之间的关系的认识。贝特森说人的大脑是以关系的形式进行思考和理解的：所有关于外部事件的知识都来自于他们之间的关系（1951：173）。实际上事物和事件都是关系的附属产物，由大脑在关系之间构思出来。进一步讲，构思关系（以及创造事物）就是运动或引发事物运动，使之与（大脑的）感知相连，或使之在感知领域与其他事物相连；主体与客体、观察者和被观察者从本质上相互联系。运动是关系的建立与变化的根本所在，藉此事物获得、维持并延续其物质属性。作为可确认的事物而存在的“事物”之一就是“自己”（构思中的大脑作为对象外在于那里），运动对于现实状态、身份和自我同样至关重要。

这些结论具有很多含义。首先，通过这种认知运动方式产生的事物——差异、关系和事物——同时具有物质性和非物质性。池塘、壶罐和诗歌都是与认知的某一方面相关的工程运动的结果；促使运动与认知的某一方面关联就是建构一个既“自然”又“文化”的周围环境。因此，人类生活中的一切经验现象都是“表象”，是构思出来的。

第二层含义是指思维的建构在精确意义上具有“个体性”。贝特森把个体描述成一个“能量源”（1972：127），实施运动，成为形成差异的认知方面的原因，也从本质上构成认知观点，从而也促成世界上事件的产生；思维并不仅仅受到环境触发因素的影响。更为普遍的是，每一个个体都是一个“能量源”，因为他或她行动与反应的能量来自他或她自身的新陈代谢过程，通过建立起关系和对象，个体创造秩序并施之于宇宙。

第三层含义是“秩序”可以理解成对象之间某种特定的关系、特定的差异，个体思维逐步把这些对象视为正常和标准；这是无限可能的序列之一，取决于个体感知者的眼睛。而且，这并非说其他感知就是“有序”的。“有序”和“无序”都是有目的的感知者与某些对象和事件之间关系的状态；由个体的思维状况决定。

讨论运动和意识之间的关系时，贝特森的观点（至少：从存在主义的环境转至人类学的环境）是这种运动和观察到的世界秩序之间以及这一秩序和个体性之间的基础关系。

意识的进化

另一种风格的人类学研究提倡的是从人类进化的优势来研究意义的方法，既是系统发生的也是个体发生的。杰拉德·艾德曼（Gerald Edelman 1989，1992）从后者的角度提出在世界中进行活动方面的个体意识的个体发生学；个体大脑在一生中通过在不同思想和行为之间进行选择而获得进化。

艾德曼说，许多关于大脑的常规思考，趋向于结构化或程序化；大脑的特征被视为是在应对环境中产生的，或者可以写进类似计算机的程序中，可以通过天生或后天习得。艾德曼提出一个自然选择模型，认为各种特征最初随机性的在大脑中出现，独立于他们可能的应用，然后经过在生命过程中不断解决问题的经验性的人体组织进行筛选。这一模型被称为“神经达尔文主义”。

对于达尔文的选择理论，多样性是关键所在，包括物种的多样性和个体的多样性，如何在这些多样性之间进行选择也很重要。即使是独立发生的细微差别，都会影响器官组织对环境的适应。艾德曼的模型中的选择是基于不同的时间范围在个体内部展开的。免疫系统按照小时或分钟去配合身体，以便逐渐筛选出新的抗体，与之相比，大脑则按照秒的速度来配合身体：在新的思想和行为之间进行选择。

艾德曼的模型有三个基本要素：（1）大脑天生具有多样性，自发性和本质性，这些独立于环境及其变化而存在（大脑拥有1000亿个神经细胞，以及大约千万亿个神经细胞联系，每一个都可以引发不同可能的思想和行为）。（2）从这一根本的多样性出发，思想和行为的各种形式作为经验性的手段与环境的互动和相互适应；然后感官信号（如视觉和听觉）就把“成功”的思想/行为的信息反馈给大脑从而获得某种“偏好”结果。（3）那些能带来偏好结果的大脑内部关联的图景得到“强化”。这种成功的活动比起那些失败的活动，在脑干的细胞“价值体系”中获得了更高的“价值”，这样在化学上就会增强特定的细胞关联，使之超越其他关联。行为才被习得，思想才被记住。

通过这种方式，人无需事先设定程序，也无需将大脑作为逻辑机器或社会过程的玩偶，就能获得复杂的技能。（程序主义者认为大脑不过是重组输入的东西，而结构主义者认为必须在环境和人的行为之间建立因果关系。）通过在世界中的经验活动，个体建立越来越多的抽象思维和行动的循环，每一行动都充满价值，达到某种目的；个体通过自出生以来（如果不是在这之前）不断地与世界互动，选择出有效的理解，抛弃那些无效的。

这样做的结果是将世界秩序化，并使大脑的所有者成为与这些秩序相对的个体行动者。因此，人的大脑与其说是外界信息的被动接收者，不如说是能动的构建者。或许存在一个外部真实世界（具有文化性、社会性和自然性等特点），但个体的经验并不包括需要解开的清晰的信息包。相反，世界是多样的、模糊和熵性的，它来自大脑所接收到的未经组织的不连续的印象，在此基础上大脑做出区分并能动地产生信息。大脑并不复制世界的边界，甚至会给世界施加边界，后者的构思与形成有赖于个体有机体的活动。总之，个体有机体建立他们自己的世界观，并据此引导自己的行为。

艾德曼（就像他们对贝特森）要说的是意识的个体性。首先，“导致意识在每一个体之间差异的具体形式会根据他或她的身体和个体历史不同而不同”（1992：136）。其次，大脑的结构不仅存在巨大的多样性和个体性，而且每一个大脑都以独特的方式与世界互动，受其自身“价值”体系的驱动，根据的是以往曾经起作用的“成功”经验。最后，每一意识都将导向不同的未来。即使充分理解他或她目前的“强烈价值观”，也难以详细描述个体未来的行为。大脑活动不连续的自发性总是会为可能的试验带来新的变化。这就是创造性，“非凡的想象的自由”（Edelman 1992：170），这就是为何每个个体每天说的做的想的都是他

们或其他人以前从未说过和想过的，他们的成功和价值同样如此新颖。

对于人性的系统进化和前面谈到的“高度秩序化的意识”，艾德曼认为与晚近的有机体的发展类似。“基础意识”的起源可以追溯到很久以前。它可能发端于动物（或植物?）的某种功能，区分、融合并保持两个根本方面及其之间关系的信息：外在世界和身体内在的动态平衡和安宁。自我和非我、内在和外在对于生物的认知来说是两个根本方面；有必要了解自我的边界以便保存自己而不会在饥饿时吞噬自我，也不会在营救敌人和“世界”上浪费能量。

对人类来说，基础意识通过记忆的发展得到强化，记忆保留了对自我偏好有价值的事物的设定，并把这些设定对象化用于未来。人类的大脑因此能够以千分之一秒的速度毫不费力且准确处理各种层出不穷形态的事件，利用现有的对无危害环境的记忆。人类的大脑成为一个“预测机器”（Dennett 1991），将能追踪、记忆并描绘所处的环境，预测自我和世界，对行动做出预期：庞大的思维细胞在最终描绘出的未来的草图中争夺空间。

对早期的原始人类来说，这样的预测具有至关紧要的适应优势，有助于他们克服体格上的劣势和相对较弱的自卫本领存续下去。意识的控制所造就的对环境反应的可塑性将会极大增加原始人类的适应能力。环境中对原始人类来说重要的部分会以它自己的方式联系起来：家庭和朋友，自我之外的陌生人和敌人。预测他们的活动，推测他们的行为，这也会带来适应优势。因此近年来人类学的研究也一直关注意识的系统进化和人的社会化（Ingold 1990）。

哈姆弗雷（Humphrey 1983）也提出我们的自我知识和自我认知使我们的行为融入了事件秩序化的背景之中，把我们过去和未来富有意义地连接起来，所以我们才能对他者的生活做出想象性的描述。我们的想象使我们聚在一起，也使我们能够理解他人不同的经验。与大脑有关的人体的生物完整性和感官运作的方式意味着我们都有自己的、也只属于自己的精神体验，但我们依然有希望去理解别人：不是去重复其他人的经历，而是通过想象接纳他人的观点。总之，必须根据他人来自何方和去往何方来理解他们的行为；这一运动也有助于了解他们未来的行动。通过这种方式我们也可了解与我们行为有关的表象和现实之间的细微差异，外在的表现并不一定与内在的感受一致，我们才能了解他人生活中的行为方式和意义之间曲折多变的魅力。

大体上，意识的系统进化可以体现人对众多因果关系的适应。某个人自己的身体习惯和变化可以被对象化后成为环境的一部分，从而成为

预测和控制的手段；而且，人在利用自我知识时，能深入地理解他人。正是想象的预测激发了对世界建构的巨大解释力。

意识的形态

对意识的运动和运动的意识更进一步的认识涉及对个体记忆的研究。记忆被视为意识的关键因素，赋予经验以连贯性。这是因为记忆把从经验中得来的图像排序成某种暂时和描述性的形式（Crites 1971）。记忆（不带间隙和空白）表现当前最近的经历；延续继承下来的经历。

换句话说，意识以一种不连续的瞬间方式抓取它所关心（意图）的对象。过去、现在和未来是我们经验的三种普遍形态。或如奥古斯汀（Augustine 1907：XI/ x x viii）所说：意识在“预测、关注并记忆”；它所预测的经过它所关注的之后成为它去记忆的。

可是记忆并不等同于了解。对事物的了解要超过记忆对其捕获的图像所进行的简单重复。我们的经验是通过对记忆的回想逐渐清晰起来的：知识是回想。当我们讲述自己生活中正在进行的故事时，我们回想起特定的图像，在特定节点上打断记忆之流，对之切片，从中抽象出整体的特征和元素。了解（我们自己和我们的生活）就是重新汇合记忆或“记忆之流”中储存的图景，依据特定的结构，继续进行排序，使过去的经验按照当前的不同重新排序。

记忆也是我们的三种经验形态之一。第二个是预测，源自未来而非过去。和记忆一样，预测具有基本的具体形态。我们能动的计划、解决、设计可能发生的事物，并作出猜测和预期，与此同时，我们记录下一系列具体情节。我们梦想、担忧并期盼未来，虽然这比记忆更加模糊和“狭隘”；然后我们会即兴根据这些开展行动。如果记忆是过去事物的当前形态，那预测就是未来事物的当前形态。

可是更准确地讲，记忆和预测都是关于当前的紧张形态。也就是说，上述两个方面不是相互分离的，而是存在于当前的一个具有张力的实体之中；连续不断的经历将吸收记忆的历史和预测的细节从而对具体的现实进行深描，这样我们的身份认同就会延续下去（即使并不连续）。在我们对自我和他者的描述中，当前成为记忆中的过去和预期未决的未来之间，具有决定意义的时刻、决策的时刻和危机时刻。如果记忆体现的是我们经验的深度，而预测体现的是其活动的轨迹，那么在当前时刻，行动和经验就是统一的。

最后，通过参与和观察当前，个体不断把他们的生活书写成具体的

整体，通过描述这一存储过程，人类学家有望去认识那处于从过去的认知转向未来的运动过程中的他者意识（Tonkin 1992；Hastrup 1995a）。个体表达并演绎他们对文化象征和社会制度的利用就是他们的记忆和预测。

意识人类学

人类学家寻求的是精细的隐匿知识的微妙之处：那些公共交换的理想形态、类别、一般性和抽象性背后的知识。寻求的是这些激发公共形态的知识，这些公共形态本身远不能揭示这种知识，而且会通过各种象征符号和传统习语等方式加以掩饰。社会人类学在其发展中的大多数时期曾满足于研究集体表象。人类学要想获得对意识更深入的了解，就必须坚持这样一个观点，即从经验中得来的认识可以是错误的：行为具有表面价值，或者说人们做的等同于他们真正做的和想做的。人类学不能仅仅限于那些公开展现的事物，或者那些隐含的且未明显表现出来的事物的表象。社会或文化的观念会掩饰或曲解意识，个体的经验会被看作只是简单地与他或她应当归属的某个集体的经验相一致，这就以表面的简单化误解甚至否认个体性和自我个性。而且随着严格区分人类学家和人类学知识的古老的辩证法的崩溃和被当成冗余，和以往相比，意识必将越来越成为正统研究的对象。那种（涂尔干或莫斯［1985］的方式）漠视他者并认为他者不具有我们这样的意识的主张不再受到认可。

当然，从某种意义上说，这并未给人类学开创出新的领域，只是重新发现了人类学者一直以来的命题；自马凌诺夫斯基1917年首先撰写他的田野日记以来，人类学一直在关注意识问题："规则：与外界事件、记录的感受、本质表现一致；而且拥有对存在的形而上学的清醒认识"（Malinowski 1989：130）。长久以来，人类学家总是强调他者的意识和自己对其的掌握，民族志报告中充斥着对他们所研究的社会的成员和社会群体的信仰、思想、知识和情感的诋毁；人类学家力图赋予自己的所见所闻以意义，并将后者作为有意义的意识存在的证据。可是后来，他们逐渐承认意识研究中的下列案例：创造性（Fernandez 1993）、个体性（Rapport 1993a）、孩童时期（James 1993）、精神病理学（Littlewood 1993）、医疗（Kapferer 1983）、精神控制（Stoller 1989a）和变换状态（Lewis 1971）。

从根本上讲，关于意识的人类学可以转换成将人类主体"去殖民化"：既从外部决定的文化条件和夸大了的社会制度（言论、集体表象、

社会关系、惯习、现实）中解放出来，也从他们的社会科学的评论者和辩护者那儿解放出来。这并不是希望人类学的研究对象从社会转到个体，而是因为人类学不能停留在认为社会行为源自并依靠那些超越并“外在于”个体的（社会、历史、文化）力量这种传统的假设基础上。

参见：认知、个体性、叙事、世界观

11 矛 盾

哲学家伊赛亚·伯林（Isaiah Berlin）在一本著名的论文集（1990）中详细阐述了康德的名言：“从弯弯曲曲的人性品质里，从未做出笔直的东西。”按照不同个体和社会的多样化世界观去解释分析那些高悬的价值观念、真实的答案和最终的结果，那么两者之间不可能存在可比较性，终归是不协调的，也不可能加以综合。“优秀的品质”可能总是相互抵触的，没有一种办法能够从根本上将不同的“品质”融合在一起，也不存在单一的超脱的标准或依据可以去判断或协调纷繁的道德观念。而且几乎不可能有哪一个文明、民族、个人、时代或地方能在价值观念上获胜，即使在同一时期也不可能。总之，每一社会环境都可以说是互不相容和冲突的。实际上，这或许是惟一不存在冲突的人类现实。

人类学家业已逐渐认识社会生活的矛盾性，以及大量情形中个体和社会所寻求的“结果的不协调”（Douglas 1966：140）。首先，似乎由马凌诺夫斯基最初提出，其田野工作日记中包含着矛盾。这份田野笔记“记录了观察和听到的每一件事物”，其实是“一份混乱的记录”（Malinowski，转引自 Wedgwood 1932－4：1932 年 5 月 18 日日记）。这一现象部分可以归因于写作对言语的省略。口头交流包括“语音流、语汇流和争辩的泛滥”，“不连贯和矛盾”在此可以十分活跃，但在“严格”、“清楚”和“固定”的书面写作中则会显得杂乱无章（Goody 1977：49，37；亦可参见 Clifford 1990：64）。这份田野笔记之所以汇聚了众多的混乱无序，原因在于它的重置语境：其口语交流的语法和为了可理解性与连贯性的设定的标题都不是书面交流的正常风格（Rapport 1997a：93－

105)。

第二，人类学家都力图避免陷入当地理性观念的重置语境，这会使他们的资料显得“杂乱”。不合逻辑或冲突矛盾或许证实的是另一种与西方观念不同的逻辑和途径。关于理性的讨论中（Wilson 1970；Hollis and Lukes 19821；Overing 1985a），人类学家一直在探索可以使自己的资料避免受到经验性合理条件和西方正统逻辑规则干扰的方法。他人的真理或许与我们自己的相矛盾，或者从我们的角度看是自相矛盾，但这是我们不可以忽视或加以“诗化”解释的：例如比喻、类比和隐喻这类思维目前依然超越了（难以避免普遍化的）西方对人类逻辑推理的解释界限（Overing 1985b：152）。

或许问题的核心在于连贯性问题，无论在他们调查研究的人群内部还是外部，人类学家都会遇到这一问题。他们将要参与的社会及其成员个体的思想、语言和行动会与自己的冲突吗？人类学家应当去认识他们所研究的社会环境中的不矛盾的一致性吗？

西比尔·沃尔夫勒姆（Sybil Wolfram 1985：72－3）向人类学家提出警告，认为逻辑学家往往区分“相互抵触的矛盾”和“不前后不一致的矛盾”。如果两个事物具有相反的真实性，他们就具有相互抵触的矛盾，那么一个为真，另一个就为假，反之亦然；可是两个具有前后不一致矛盾的事物可以同时为真或同时为假。尽管如此，人类学家往往交替地使用这两个词，那些被理解成“相互抵触”的事物似乎会消除其他事物持续存在的可能性：同时或二者选一（Papport 1997c）。

涂尔干主义关于矛盾的观点

早期，马凌诺夫斯基曾提出：

> 在信仰领域内依据逻辑矛盾争论是否野蛮或文明是毫无意义的。两种信仰，即使从逻辑上看十分抵触，也可以共存，而根据固有原则所得出的完美、显著的推论则是可以忽略的。
>
> （Malinowski 1948：194）

一直以来社会人类学的理论在某种程度上总是尾随涂尔干的理论观点，而不是齐美尔、韦伯或马克思，上述智者的理论都被低估了。因此人类学的正统认为，人象征性地把世界分类以避开各种抵触矛盾，采用社会实践加以引导，并且最终维护思想和行为的一致性。

《原始分类》（Durkheim and Mauss 1970［1903］）作为一部重要的著作提醒人们关注人类的生活秩序是通过建构并组合各种系统性相关的象征分类体系完成的。正如涂尔干和莫斯所说，复杂的分类体系是每一个社会文化环境的特征之一：分散的事物被划分进清晰的类别中，由界线分明的分隔和层次区分开来，与其他事物形成固定的关系，并与其他事物一起组成单个的一致整体。这些分类体系有助于人类的理解。它们使事物之间的关系变得可以认识理解，联结各种思想观点，形成知识。

此外，涂尔干和莫斯还认为分类体系是文化的产物，派生于社会，模仿并表现社会。这种观点被广泛接受，成为人类家思考人类社会结构性秩序的基础，从拉德克利夫－布朗到埃文思－普里查德再到福忒斯和格拉克曼都是如此。这一点在道格拉斯的《洁净与危险》（1966）中体现得最为清楚。

道格拉斯（Douglas 1966：162）认为，人类有一种“对刚性的向往”，渴望“坚定的界线和清晰的概念”，这种认识论也存在于当前的社会现实中。每一文化都逐渐使自己普遍化，其成员逐渐把他们共同的社会文化环境视为由人和事物相互结合而成，各个人与事物之间存在必须遵循的社会认可的界线。这些不容置疑的统一的体系把矛盾、不连贯和任意性列为禁忌。道格拉斯肯定地说，尽管人类已经建立起对世界的象征性分类体系，但是我们必须“认识到这回避了某些现实，或使我们对概念的不充分性视而不见”（1966：166）。也就是说，任何把事物系统的秩序化和类别化的过程都会不可避免地抛弃某些被视为不适宜的因素：这是为了获得事物之间清晰的界线。因此，象征性分类体系的一个必然的副产品就是“污秽”：与现存秩序相抵触。通过禁忌的隔绝作用，那些威胁到世界清晰划定的秩序的污秽，那些将会“污染”其洁净的污秽，被回避了；而某一事物受到污染这一观念将会保护那些受世人尊重的规则与分类不受矛盾的困扰。惟一的例外是某些特殊的仪式场合。这种污秽表达的无序性既是危险，也是力量。既然不受现存的分类和秩序的约束，污秽也预示着新的可能性。因此，仪式体现的是社会秩序和控制之外的一种冒险，试图引入那些特殊的力量，这种力量被视为存在于人们日常生活之外的超自然的宇宙中。道格拉斯指出，这超越了传统区别，是来自模糊与矛盾的一种对抗：表达出人类普遍的渴望——整合他们的经验并克服各种区分与割裂使它们合而为一（1966：169）。

可是如果人类的经验世界就是一个纯粹社会文化性的世界，那么这个世界必然是统一的，从涂尔干的角度，很难看出那些“污秽的现实”从哪里，又是怎样，闯入这个统一体：分类如何变得模糊，个体又怎样

“看见”矛盾。马克斯·格拉克曼的研究把涂尔干和莫斯的观点与马克思的批判结合起来，后者认为社会模式的核心是竞争与对抗。格拉克曼认为“社会体系”充满着辩证的对立：富有张力、协作和争夺（Max Gluckman 1963a：135－6）。社会结构组织的规则之间、制度之间、个体之间都存在着张力。不过，对这种张力的控制有些是通过仪式的顺畅表达完成的。仪式影响对冲突的制度化表达，通过那些荒谬的事物使现存体系得到更新、加强，甚至神圣化；这是在现存社会秩序内部的集体反叛和对抗的状态，将冲突戏剧化，消除或揭露等级差异，通常、常规和标准的状态则作为序曲或惯常的恢复性状态而存在。总之，“逆转的仪式”和“反叛的仪式”（1959）都是反常规的颠覆性阶段，转移日常社会生活中的矛盾的重要性及某种程度的审视，从而消除这些矛盾所引发的（社会与心理）张力。因此，当一个社会体系不再被看成是稳定的均衡时，动态的均衡依然存在。利奇（Leach 1954）关于动态均衡的观点更为激进，他从理论上认为，这意味着社会处于不间断的变迁中，像钟摆一样摆动在相互矛盾的理想形态之间，我们可以这样象征性地去看待社会生活。

可是按照涂尔干式的思想，尚不清楚为何须要禁止揭示和接纳矛盾，而仅仅允许矛盾作为特殊的仪式而存在。维克多·特纳（Victor Turner）试图对此作出解释。如果象征行为“创造出”社会，那么仪式表演就可以看作是社会群体创造性实践的动态平衡的时刻，其中象征性创造将调节变化中的内外压力。构成仪式的象征符号提供了契合点，在社会对分类和控制的需要与人类天性（无政府主义）的冲动之间形成妥协与协调。特纳的理论中，象征形式统一了迥异的冲突的含义；仪式的象征则以精炼的形式集合了那些被分割和隔绝的事物。它们使理想意义与感官意义、规范与情绪、认知与情感并置于一处。这样象征才能整合那些日常生活中看上去紧张、矛盾和潜在的紊乱。仪式的顺畅导致了社会分类的重生。

从总体上看，自涂尔干以来的人类学传统就在研究矛盾，发现社会秩序在日常过程中会根除象征性的对抗。社会，作为社会事实和自在之物（Things－in－themselves），是单一和有序的；社会的制度性结构在无矛盾的风尚下占据主导地位；而个体，作为社会成员，在这些制度性的结构中镜像式地看到自己成为惯习的角色扮演者。在这一情形中，所能认识到的矛盾最多不过存留在有序和乱序或无序状态之间——不同社会结构的细节之间，结构和仪式之间——但其本身并不是个独立状态。

这种思想忽略了矛盾的普遍存在性：人们说的、做的和想的从过程角度看都是不连贯的事物；人们可在同一时间采用相互矛盾的象征性分类体系；也能以那些本身就相互矛盾的分类体系进行解释分析。福柯

(Foucault 1973) 列举出一个著名的例子，一本中国百科全书对动物做出如下划分[①]：

a) 属于皇帝所有，b) 涂有香料，c) 驯顺的，d) 乳猪，e) 海怪，f) 传说中的，g) 野狗，h) 其他可归入当前分类的，i) 猛兽，j) 数量庞大，k) 有细绒尾，l) 诸如此类，m) 刚刚打破水罐，n) 远看如苍蝇。

人类学开始逐步意识到自己必须面对这种带有认知—象征矛盾（不是二者取一，而是同时存在）的事物。

尼采哲学关于矛盾的观点

由于涂尔干对社会秩序的认识受到19世纪自然科学动态平衡和强调能量守恒的观点的支持，同时受到认可的还有人类社会生活中矛盾的普遍性，以及后爱因斯坦时代所强调的熵和秩序的基点，它与感觉和感知的一致性（Bateson 1951：246ff.）。目前另一种更具反思性的人类学观点涉及人类建构的秩序的含义及随之而来的不确定性；这些建构出来的秩序是特定的多样的，且会变化。即使人会为他们自己和他们的世界寻求意义和秩序，他们的生活依然是无法预测的，和其他人一样，甚至是一样的杂乱（Abrahams 1990；Prigogine 1989）。

人类学中后来发生的反思性变革涉及人类学所期待“发现”的社会文化现实的含义。用杜蒙（Dumont 1978：66）的话说，“民族志描述的事实，即使不是发明出来的，至少也是被能动地建构出来的”；“他者的文化”可以理解为人类学想象中对他者的所为做出的似是而非的解释（Wagner 1977：500－1）。如果说人类学传统是在消除矛盾，这是因为人类学分析话语本身具有的独断性和公理性，并不代表社会文化现实的特征。或许目前人类学分析应当选择其他的话语方式，按照格尔茨的说法，那些更具有“普遍意义的”，而不是专门化、技术化和理论化的话语方式，这样才能更贴近所采用的日常生活的讯息。目前尚不能想象出一种人类学方法能够观察、了解并记录不一致与自我矛盾的事物，即使这成为可能，又是否能够超越昆德拉（1990：7）所说的“二选一”的

① 译注：豪·路·博尔赫斯在《约翰·威尔金斯的分析语言》一文中，假借弗兰兹·库恩博士之口，引述一本中国古代《天朝仁学广览》的百科全书，谈到中国的动物分类法。福柯在其《词与物》一书中引用了这段虚构出来的引文。

困境，即无法容忍事物本质上的相对性，或是无法平衡地看待至高审判者的缺席？或许只有将相异分析理念复合交叠在一起，才能把握林林总总的社会生活（Geertz 1983：90－1）。

玛里琳·斯特拉森（Marilyn Strathern 1990a：6）曾提出，在分析过程中，现象的“多样性和多元性”（包括它们的矛盾）不必屈从于更为系统性的表达方式；人类学可以去详细说明各种复杂性而不加以简化。而且，人类学的每一个描述都可以申称自己是暂时的，坚持自己的观点和适时性（Cohen 1992b）；这些描述之间的矛盾则可以体现出人类社会生活和分类体系的变动性和多元性，也可为以后的描述指出这些“无止境的多样的观点”（Parkin 1987：66）的集合。

前面提及昆德拉所说的“至高审判者的缺席”，使我们注意到新的人类学潮流对矛盾的认识中的尼采哲学意味（Shweder 1991b：39）。对尼采而言，人类社会和文化首先是诗歌的对象和艺术品，只有通过艺术模式或审美过程（而不是科学的评定与理性的判断），人们才能更好地理解它们。人的世界，和艺术品一样，是建构出来的，需要通过解释才能被它们的占有者理解，才有生命力并取得主导地位；作为不可言说的事物与人的解释的共同产物，世界上并不存在绝对真理，也不具备任何绝对特征。而且世界可以通过无数迥异的无法比较的方式得到同等的解释。上帝（一如英雄和权威）的“死亡”意味着世上并不存在惟一的解释——上帝的意旨或意图；实际上恰恰相反，世界“背后并没有意义，而是无数的意义”（Nietzsche 1968：267）。如果这样，那么关于世界就不存在“完整的”理论或最终的解释或别的，不过是一些此起彼伏的观点。

人作为世界的一部分，看待世界时难免会带有立场、利益和局部性，但无论如何，是他们用自己的阐释创造了世界、创造了他们自己以及他们的思想。当人们进行解释时，就在构建世界；而他们的建构又强化了这件艺术品的复杂性、多样性和不确定性，需要进一步加以解释——无论是由其他人或是他们自己进行解释——也无论在现在还是未来。承认世界构建形式的丰富多彩，那么只有一项是惟一的：它们丰富性的延续。解释将会不断地产生出来，因为进行解释才能成为人，成为个体，而且由于人类世界不具有对象性的属性，那么也就无所谓什么潜在或超脱的结构、体系或规则。此外，随着上帝之死，人们可以无限丰富各种解释及其关系，而无需面对清晰的结构；它是间接、交叉和矛盾的。

简单讲，尼采强调的是象征分类的艺术性，为后来将诗性和创造性

的命题引入关于矛盾的讨论提供了一种方法，这是涂尔干主义坚持的单一性和系统性所不会指出的方向。随着人类学开始“转向文学”，尼采哲学中的审美观在解释社会时的价值逐渐受到赞同。

矛盾内在于社会文化环境，其现象学方面也开始受到当代民族志的重视（Moore 1987；Ewing 1990；Rapport 1993a，1997c）。出现了对矛盾中的人群之间和人群内部的思想、信仰和行为的描述。个体被看作是依附于结构并保持自己多样化的观点，由于各种因素、关系、价值观念、道德理念、渴望和期待等的不同产生矛盾。通过把他们的生活与他们的观点联系起来，个体可以各种矛盾的方式进行思考、讲演和行动。随着时间的推移，个体的这些观点会发生改变，会构建新的观点，发展当前观点并抛弃旧的观点；这种变化会导致矛盾的变化。

个体在观点、世界观和身份获得上的多样性，或多或少是有意识的，思想、言论和行动上矛盾的演变也具有策略性。矛盾可以隐匿在生活的瞬间，通过意识的存在启动记忆中的思想、感受、理解和情感，这就是弗吉尼亚·伍尔芙所说的“存在的瞬间”（Virginia Woolf 1976）。因此，当矛盾出现在他们对世界做出解释时，出现在他们赋予人和事意义时，个体生活中的矛盾将会被每一时刻的实践压力吞噬——绝对的秩序使得某一特定观点被强加到那一时刻——并被时时刻刻发生的他们的意识生活的不断变迁所淹没。

矛盾（和两面性或虚伪一样）可推动有意图的社会效果：取悦选民，迷惑敌人，善待客人，维系友谊，以及侮辱、煽动、误导、神秘化其他人或自己。矛盾的较为文学化的用法会混淆信仰和主张，这种矛盾并不总是不言自明的。沃尔夫勒姆（Wolfram 1985：72－3）提出，人可以正视等级差异，在清晰和模糊、自证和混淆矛盾之间，个体关系的复杂性可以通过他或她矛盾的表达加以充分分析。有一点很清楚，即霍利斯（Hollis 1982：72）说的：“人类将难以超越信仰，信仰是不连续的，而未必是毫无关联或愚蠢的”。要么就是，“个体隐秘的荒谬性将是不确定的”（Kelly 1970：12）。

当隐秘成为公开，矛盾的个体相互作用时，情形并不会简单化、更连贯或统一。实际上正相反，一个个体的思想、信仰、言辞和行动中的自相矛盾的意义可能恰好符合另一个个体的需求。也就是说，个体之间及其多样化的认知之间的互动并不会带来协同的、连贯的、牵强的或必然的——或者具有独特的单一性和系统性的——“社会体系”。这是一个相当混乱的相对主义的图景，其中单个个体的各种各样的理解以各种可能的方式影响其他个体，可以是间接的、偶然随机的、可变的，甚至

是相互矛盾的方式。此外，公共体系中象征交换、语言和行为的模糊性与简约性使得矛盾与各种不一致之处并不那么明显。象征形式协调个体的言语和行动，以及思想、信仰和对他人的认知，所以萨皮尔（Sapir 1956：153）说："语言的模糊性帮助每一个个体按照那些与他的生活相关的意义去重新解释他观察到的所有行为。"

总之，矛盾给出了一种看待人类社会生活的方式，不再连贯一致，而是在混沌中前行。社会文化环境既不是系统化的，也不具有单一性，而是由纷繁复杂的个体象征分类体系组成，相互之间存在抵触、冲突、重叠，无需坚持加以协调和统一。与此同时，混沌是一种持续永恒的状态，不断产生于相互作用的个体以各种可能无意图的方式影响他人和他们自己。

传统的涂尔干式的观点认为象征—认知分类体系是统一、连贯一致的，体现出他们眼中的社会起源在结构—功能上的团结一致，而我们得出的是一个相当不同的结论。这表明相互矛盾的象征事实及其理解在每时每刻的运用中具有多样性，即使在"同一"社会语言环境中，也不必要求个体之间的关系是单一的、清晰的、相似或一致的。个体可以有各种各样的世界观和认同感，他们相互矛盾的认知观念在同一时空内创造出复数的社会世界。这就为民族志描述个体和社会，提供了一种更为可信的情形，而不是否认矛盾，或把矛盾视为病态，又或是边缘化成特例。

社会文化环境运用种种象征事实的混沌状况不会使经验更加简化或易于接受。象征性秩序和矛盾之间有着严峻的关系，或许正是后者才向我们证实了人类的创造性和艺术性。社会和文化的象征主义认为，事物可以既是此又是彼，因为人类社会是按照记忆中的认识，沿着诗性的路线前进。既是此又是彼，是一种认知模式，指出了社会的结构性和暂时性，我们生活于其中，并以个体来承载世界。

参见：分类、认知、方法论的折衷主义

12 交 谈

迈克尔·奥克肖特（Michael Oakeshott 1962）认为，交谈就是人类文化所要实现的，也是人类社会固有的特征。交谈是代表不同的习惯和方式的个体的声音的汇集。科学、诗歌、实践行动以及历史都是各种不同的讲述形式。“构成”交谈的各个不同的声音，出于不同的习惯和方式，十分多样化。这些声音无需构建一定的层次，也无需针对某个言论，其多样性的差异之间可能没有所谓的相互不适宜，在谈论相同主题时也未必非要求一致不可。因此交谈不是质疑和争论，也不是注释和辩论，也不是为了劝说、驳斥或告知。交谈不打算揭示什么真理，也不证明什么，它不寻求结论，其推理既不是完备的也不是最重要的，不存在保卫某个实体的持续要求。相反，作为“各异的思想片断的翱翔与纠葛”的空间，即在相互刺激与反应中进行有限关联而非同化，从而使个体的思考者参与社会文化生活的“智识推动的练习”中（1962：198）。个体间的交谈无论是在公众面前还是在内部进行，最终都会形成每个人行动和言论的背景。

对人类学而言，交谈最关键的特点是它展现社会文化事实，“人们在谈话的时候就在演练和生产他们的文化、社会角色以及个性”（Moerman 1988：XI）。交谈是一种相互作用，人类的事实就在其中不断地被生产和再生产出来，这个被建构的事实若没有个体意识的能动性就无法客观存在。敏锐地把握交谈中相互作用的微观过程，是人类学近年来逐渐关注的主题之一（参照 Bauman and Sherzer 1974；Bruner 1983）。

交谈和人类学的描述

交谈作为焦点、主题和描述的对象对于人类学的表述来说并不陌生。有人认为人类学的文本将会传达出与消息人的交谈。消息人的讲述、与之的辩论、信息的加工甚至责备，这些都会引发田野中精确的口头表述或其他表达方式（参照 Favret－Saada 1980；Rapport 1987；Cohen

1989）。同样，人们逐渐接受甚至期待详细的表述消息人和人类学家之间的交谈，因为当人类学家进入田野时，与之形成口头上和其他的关系，田野的图景逐渐在他面前成形，这实际上是由于他和他者的相互作用形成的（参照 Briggs 1970；Dumont 1978；James 1993）。另一方面，要求人类学的文本能够带来作者与相应学术团体的之间的交谈。当人类学者开始认识田野时，他的认识来自于对以往著述的阅读以及他期望自己的作品对其他人产生怎样的影响（参照 Rabinow 1977；Clifford 1986；Campbell 1989）。而且人类学者的描述只有跟读者进行交谈才能达到效果，成为有意识的积极表述而非劝说，因为劝说常常被批评为存在方法论上的错误和职业道德问题，这样就只能指望读者通过文本本身带来的召唤去体验了（参照 Bruner 1986；Tyler 1986；Brady 1991b）。

作为自然事件的交谈

认识到自然发生的交谈的重要性（虽然更多是社会学意义上的），这一点在社会科学中并不新奇。符号互动主义（Blumer）、俗民方法论（Garfinkel）和知识社会学（Berger and Luckman）的方法都认为这对各自研究的主题有着重要意义。正如布鲁默所说，如果个体基于事物对自身的意义来施以行动，而这意义是事物固有的社会文化特点的必要条件，那么这就是在互动过程中与其同伴的交谈，也就出现了意义的建构（Blumer 1969：3）。加芬克尔认为交谈正是拥有一定资格和共识以及常识的文化成员之间的演练，人们藉此巧妙地（例如临时性的或者不成文的）领悟社会生活的秩序和合理性（Garfinkel 1972：323）。博格和卢克曼则认为，如同社会事实是不稳定的人类的建构，需要面对日新月异的熵的侵蚀和混乱的威胁，交谈是维持现实的最重要的媒介，通过运用交谈机制，个人才得以确保自身世界的连续性（Berger and Luckman 1966：140）。

综上所述，交谈可视为在认识论上具有一定的独特性。在每一情形中，交谈总是（在此之前或之后）与单一的社会结构和交互的文化相连。借助布鲁默式的（Blumerian）符号互动和相互暗示，一定的人群就能形成一组具有相同含义的共同关注对象。交谈的发生有赖于共享的观念，在所谓的“现实”之上达成的高度一致。这种一致性也促使群体成员去界定和建构他们所遭遇到的最常见的情景，并按相似的方式行动（Blumer 1972：187）。与此同时，根据加芬克尔式的（Garfinkelian）交谈拥有共同背景的预期，日常生活的素材不仅仅具有描述价值和方法论

上的意义，而且具有普遍性特点。得益于稳定的社会结构规约了无意识阐释的过程，文化体系才能够再生产自身：一个内部成员都已达成共识和视为当然的世界（Garfinkel 1964：passim）。最后，交谈（在博格和卢克曼之后被认为）一直力图在混乱中延续现实结构，也在努力将自身主体的观点融入具有典型性、主体共通性、一致性以及普遍性的社会秩序中。这就要求把个体的感受以能够沟通的方式加以表达，因为交谈无法自动适应带有强制性的分类体系和作为一个社会的语言的客观性规范（Berger and Luckman 1969：66）。

认识论上的多样性

由交谈激发出来的认识论上的奇妙之处从现在看来或许是令人存疑的。实际上，这已经成为当代人类学田野报告的常识，即当今（全球化和后现代的）世界的特征就是言论的多样化，叙事和认识随社会文化环境的不同而不同，这其中无须进行相互认同或综合（参照 Tyler 1986：132）。没有一个场景仅仅只存在一种本土的（象征性或结构性）可促成世界被理解和规范化的规则，也不存在超越一切的思想上的极权主义，场景其实是多种意义体系的交叉之地。简而言之，交谈包容了认识上的多样性和相互间的交流，个体通过在相互竞争着的认知之间进行磋商而达成力量的平衡，演绎出一种认知和其他认知之间的争斗，这也成为其自身在不同时点上的不同生存策略（参照 Jackson 1989：176－86）。

此外，这里并没有什么特别新的东西（如“后现代”），在一定的社会历史条件下形成的纷繁的知识间进行认知和实践上的调适一直就是人类生活的特征之一。认识上的交谈在个体的实践中随处可见，也一直是我们“人类现实”操演的重要部分（Fernandez 1985：750）。由于世界是建立在一个进行中（具有独立性、偶然性、推测性、矛盾性和“诗性”）的基础之上的，个体间通过社会交往交流彼此的文化形态，多样化的认知相互之间的交谈可被视为人类生活的基本前提条件。

参见：话语、互动、文学性、方法论的折衷主义

13 文 化

复数的文化和单数的文化

考虑到人类学通常被视为关于他者文化的研究，那么“文化”成为该学科最核心的概念也就不足为奇了。人类学关注的是人类建立并生活于其中的社会群体生活的多样性，也正是这种多样性促成了人类学中文化概念的产生，至少在20世纪是如此。复数的文化与源自18世纪欧洲思想的单数的文化概念（Williams 1983a）相对立，并在19世纪逐渐占据上风。单数文化观念从与西方霸权主义相关的社会进化论中逐渐形成，认为存在普遍的进步，文明会随着时间发展，人类也同样会变得更加富有创造性和更为理性，也就是说，人们的文化内涵会增长。文化和理性的增长被认为属于同一进程。换句话说，随着时间的推移，人在智力、精神和审美方面变得更有“教养”。米歇尔·德·塞都（Michel de Certeau 1994：103）提出，这种模式把文化当作“有教养”的人的基本特征（其他人则被称为“传统的”），含有深刻的政治意味，通过统治者的运用成为一项十分有效的工具，引人优势道德规范，为他们自己赋权。

相反，现代人类学则站在文化相对主义的立场上，反对种族主义（Boas 1911），坚定自己富有解放意义的主张，认为文化必须总是理解成复数的，只可在其特定的背景中才能进行判断。弗朗兹·博厄斯坚持把所有文化放在同等地位上，嘲讽那些认为技术必须与社会和文化的优势地位相匹配的观点（Boas 1886）。按照他的这种观点，中国文化与非洲的努尔文化、亚马逊的亚诺马米（Yanomami）文化是相异的同等的文化形态。每一种文化都依存于特定的历史形成的生活方式，有着自己独特的构造、制度和行为模式。人类学中另一种与此相关的说法是，文化涵盖了人的知识与行事方式的绝大部分，是后天获致、习得与建构而来的，并非是随着一个新生儿与生俱来。因此，虽然语言能力可以是天

生的，但儿童学会说的特定语种则不是天生的，一旦按照某种独特的语法和分类体系学习关于世界的知识，就开始了他或她在继承文化中至关重要的旅程。

这些含义并不那么显而易见的，包括人类学关于复数文化的概念。也许我们中的大多数人用这一概念来涵盖重叠的含义，取决于我们所采用的方法、问问题的方式以及倾向性的政治观点。从一开始，人类学就处于对文化一词含义的争论中，近年来关于文化一词的用法的争辩不断激烈。因此，当前，即使站在最为“包容性”的立场上，这一词汇依然十分复杂，以至于无论我们单独采用哪种文化“归类”方法，都会成为交叉火力下的靶心。艾德温·阿代纳（Edwin Ardener 1985）曾说，重要的概念将会穿越阶段性的热烈讨论，即使某一领域的研究正在力图作出认识论上的突破时，也是如此。他指的概念是“理性”和他所预见的认识论上的割裂，这和人类学从宏大叙事的高度现代主义的时代突然转向马克思主义、结构—功能主义和结构主义是类似的。阿代纳的讨论发生在十多年前，我们为摆脱现代主义思维强有力的控制，力图从方法论、认识论、和政治上寻找出路时所遭遇的困惑，在今天关于文化概念上的论争中得到了很大程度上的延续。

下面将讨论文化论争中一些比较有意思的方面，例如文化现实的状态（文化实际上存在吗?）。如果存在一个文化现实，那么文化在哪？是存在于思想中还是实践中？文化在何种程度上可以被共享？通过怎样的途径（认知理论？现象学？唯物主义?）“它”才可获得更好的理解与翻译？这里有很多问题尚待解决。要解决这些问题，必须首先对什么是文化、人类学要做什么达成一致意见。这或许是因为不太可能达致这样的意见，以至于文化的论争将依旧十分紧张激烈，在21世纪人类学与相应学术、政治的共同发展中（我们希望这可以被接受），继续发挥重要作用。需要明确的一点是，最大的问题在于人类学能够通过这种方式彻底摆脱它原有的19世纪的殖民主义色彩和宏大叙事的倾向。

对文化同质性的批判和文化的客观现实

尽管人类学家主张文化的复数性，但他们依然会单个地看待某一特定文化。虽然博厄斯在把历史形成的文化的复数性引进人类学的过程中起到重要作用，但这一学科并不总是坚持他的另一个观点，即文化本身是一个不断“创造的过程”，在这一过程中人们持续不断地吸收并转换新的相异的因素。按照他的浪漫主义和反进化论的观点，博厄斯进一步

指出，正是通过这种适应过程，文化才会成为一个**完整的精神整体**。虽然他对文化过程的创造性和开放性的认识受到冷落，但博厄斯的文化是独特一致的体系的重要表现这一观点的影响十分深远。更为时髦的提法是文化作为审美上的自在物的概念。人类学中长久以来持有的基本认识是，文化指的是系统协调的整体，是由信仰、知识、价值观念和实践构成的一个稳定共享的体系。这一观念渗透在所有的功能主义者、结构—功能主义者和结构主义者的思想中。虽然文化的同质性在传播和发展中具有各种形式，但却都倾向于（与博厄斯不同的）文化的稳固性、一致性和有界性的特征。费边（Fabian 1998：x－xi）所说的“经典的现代概念”、“实体论的相对主义”都赞同文化把传统理解为某种实体，外在于个体的思想，具有客观性，是对象、象征、技术、价值观念、信仰、实践和制度的集合体，由同一文化中的个体共享。

认为文化具有客观现实性且高于个体的这种观点岌岌可危，其基础是寻求发展出一种真实科学的人类学。涂尔干（1966［1895］）对该学科最主要的贡献就是这样一种思想，即发现社会科学自己独特的研究对象（“社会事实”），将会促使人文科学获得强有力的发展与繁荣——例如，逐步实施的方法论可以解释人的行为。只有这样，社会科学才能获得和自然科学相对一样的科学地位。有一些不同于此的声音值得重视。埃文思－普里查德在其1950年马雷特讲演（Evans－Pritchard 1962）中强烈反对这种观点，认为人类学独特的主观活动属于有意识的思考着的人类，这一学科的方法论应当归入人文学科，而不是自然科学。总的说来，我们看到，博厄斯最重要的主张，即创造性的过程、历史的汇合、行为的习得性与社会传导性，这些并不互相冲突，且直到最近才得到充分认识。我们意识到文化并不是一个统一的、有限的、稳定的信仰与行动共享的体系，作为20世纪富有深远意义的思想之一，变得难以描述。如前所述，这种忽视其实是有理由的。

意义表述理论的危机

20世纪60年代，潮流逐渐从早期强调文化作为行为的习惯和方式，转向着重于文化作为思想体系或象征意义的结构。按照后一种观点，每一文化都可以理解成由共享的精神表述体系构成。大卫·施耐德说，文化的“要素是通过特定社会中表述的现实——人生死于其中的生活现实的整体——来进行确定和区分的”（David Schneider 1976：206）。这样一来，文化不仅是共享的，而且是互为主体共享的（D’ Andrade

1984）。这种帕森斯/韦伯式系统的“以象征与意义为中心”的文化概念，成为“行动统一理论”的核心，在所有社会科学之间建立起极其有力与权威性的理论联系（Fabian 1998：3－4，6）。文化作为一个概念结构，由对现实的表述组成，可以看成是定向直接地组织起行动体系，赋予每一行动自己的逻辑。文化使社会体系具有目的性，并保证它的平衡。与社会文化价值观念不同步的行为都可以说是反常、反文化的。很长时期内无人质疑这种把文化当作（费边说的）强制的法律与秩序的观念。

过去几十年中，人类学越来越卷入到一场关于它的意义表述理论的危机中，同时深深忏悔它过去错误的科学主义倾向——曾被我们中社会起源论的支持者们采用，以自然科学来衡量我们取得的进展。值得一提的是，把文化（集体性）的表述理解成社会行动的模板所带来的不良影响——对文化事项的人类学描述未能意识到共享的象征意义结构的潜在结构。罗伊·瓦格纳（Roy Wagner 1986，1991）坚持认为，意义世界不可以套用自然科学的模式，后者的（对象化）根本任务是忽视、神秘化、蔑视、质疑个人的发明和具体的想象。瓦格纳，是那些十分有力地对集体表述的共享稳定的体系思想进行批判的人之一，认为文化的意义并不由传统提供的符号组成，而是“处于一个不断再造的洪流之中”。他还谈到，“文化的核心是……连续的想象和类比，不能在个体的思维之间直接进行交流，只能进行启发、预示和描述”（Wagner 1986：129）。

任何曾经细致研究过神话的诉说与习得或者仪式的表演的田野工作者，都应当意识到瓦格纳明智地指出了文化进程中的诗性、创造性、个体性、不连贯性和矛盾（也可以参见戴尔·海姆斯［Dell Hymes 1981］对美国西北海岸的神话叙述中的诗性的阐释，以及奥弗林［Overing 1990］关于亚马逊神话的修辞与表现形式的讨论）。英果尔德（Ingold，1994b：330，斜体）说，“我们没有发现思想和习俗清晰的界限和相互排斥的现象，它们都完美地从属于所有制定它们的人，其中浓缩了他们的生活和劳作”。我们的确发现了更富有挑战性的看待文化的新方法，透过表述理论对意义和其他宏大叙事的阐释，很多人类学家开始关注日常行为的对话和诗性。其基本要点是关注（各种程度和形形色色）特定生活方式下的人们的生活、经历、思考。这与那些试图获得“客观”抽象结构的方法相对立，后者在构建结构时消解了世界其他的必要部分。

实践问题

表述理论家们忽视了很多文化的体验（Ingold 1994b）。首先，虽然他们的基本着眼点是意义体系，但这只能说明这些体系是人类学家的创造物，而非那些假定“遵循”它们的人的意义体系。通常的辩解是说，对于这些人来说，意义“体系”及构成体系的精神表达都是无意识的。因此，创造意义并言说的社会性的个人（无论是否来自芝加哥、意大利还是廷巴克图）被忽略了。同样被忽略的还有他或她参与的所有实践，自从以象征主义的角度来看待文化就排除了行为。

我们所要问的是，意义和实践之间的关系如何？思想和身体、观念和表象之间的关系又如何？当前的趋势是反对把身体表述成被动性的机制，这样我们一而再再而三地看到文学与众多学科的交叉中——例如，人类学（Wagner 1986，1991；Fabian 1983，1998；Ingold 1994b）、认知心理学（Shanon 1993）、哲学（Mel? e 1988a，1988b）以及文化理论（Certeau 1997）——开始提倡重视具体化的意义，即把观念和实践、感知和行动的个体结合起来。我们或许会说，这不是“文化”，“文化不是一个名词，而是一个动词‘走向文化’或‘文化化’”（Overing 1998；Friedman 1994：206）。正如英果尔德（1994b：330，斜体）所说，“更为准确的是……人们文化地活着，而不是生活在文化中”。对大多数人而言，文化化是一个无止境的不断的外在活动，并不适用社会科学家们的分类体系。亚马逊人的文化观念再次指出，能把思考和感知生活（相对独立的）结合在一起的行动的技能，被个体充分运用到特定的人类生活中。可是大多数现代主义的文化观念在重组身体的这两个方面时——自我的感觉、行动、感受和情绪，自我的思考、语言理解——产生了破坏性的影响。只能期望，这场关于文化解释采用更为现象学的方法的意义的讨论，能够对未来人类学发展起到一定积极作用，激发出新思想，而且往往和学术挑战一样具有政治挑战意味。

文化的政治

后殖民主义风波

当今，政治对文化概念的运用是如此轰动热烈的话题，没有人类学家能再对此保持一无所知。人类学并没有天真的奋斗目标——这一点，

相关的讨论已经说得很清楚了。同时人类学还不断提出问题，似乎威胁到这一学科的基本政治立场和学术生存能力——至少对那种现代主义者来说是这样。后现代主义已经敲响了解构的丧钟，后殖民主义则更是具有毁灭性，以各种方式批判人类学的宏大叙事。两者结合在一起，对于民族志“眼光”的转变起到重要作用。有一点是肯定的：今天的人类学已不再是它十年前的模样。在某种程度上，人类学进入了一个混乱时期，实际上是震撼人心的，就像每一篇新的后殖民主义的论文发表时那样：我们发现在这一潮流中，人类学家取代传教士成为西方世界的“坏蛋”。对大多数人而言，后现代和后殖民主义依旧是振奋人心的。即便如此，依然不能简单地去谴责人类学曾作为殖民控制与统治的帮凶，也不可对具有明显现代主义倾向的学术模式的大部分成就，进行简单的定性（Ardener 1985）。尽管大多数曾在殖民地开展研究的人类学家已通过修正错误减少其作品中殖民主义的色彩，人类学至少在某种程度上依旧自视为社会科学而不是艺术，它不过是无意中契合过殖民主义的目标。另一方面，它又曾满足了现代主义的发展规划和思维模式的霸权需要。这是怎样发生的呢？

相异他者的诞生和误入歧途的文化相对主义

这种观点认为，人类学表述异文化的过程中，把“他者”转换为人类学的对象，这就具体化、均质化并异化了他者的生活。从这一角度看，很难探究真实的正在生活和经历且创造意义过程中的人的特定生活方式。可是，人类学专家把这样的生活规约到“客观”抽象的结构中，可是这些生活中人们却保持沉默。安·萨尔蒙德（Anne Salmond 1951：41）说，正是这种让他者缄默的手法才使民族志中他者被对象化，形成自我的源泉之一。她指出，对象在西方思想中具有消极意义，因为他们无法进行言说、思考或理解。用她的话，人类学家在描述和衡量的过程中“为满足欧洲人的好奇心”创造了“他者”！

这样一来，我们就看到现代主义理论中复数文化的概念遭到严重质疑。文化相对主义的正确道路上布满着各种有害的异域倾向。比如，麦格雷恩（McGrane 1989）提出，西方文化的优越性及其辉煌的科学成就成为人类学评估异文化的强有力的决定性的标准。一方是优越的西方文化，另一方是相对的其他文化。这里有着清晰的分野，认识论上的优势总是站在西方这边。一般说来，异化他者文化的过程主要是突出他者文化中与我们自己文化的不同之处（Ingold 1994b：331）。不同之处的内容随着背景不同而有所变化，但在每一项对比中，都可以发现这样一种

潜在的思想："天真单纯的"技术意味着疏松的宗教、简单的思想、粗糙的仪式、脆弱的政治、弱小的经济。我们有科学，而他们有巫术；我们有历史，他们有神话；我们有高科技的农业，他们则是小农经济；我们有牧师，他们有萨满；或者我们有科学，他们有萨满；我们有哲学，他们有信仰；我们有文化，他们没文化；或者我们能书写，他们则是口头传承；我们有剧场，他们有仪式；我们有政府，他们有长者；我们有理性，他们则是前逻辑；我们是个人主义的，他们则是社区的——如此等等，西方思想在历史上正是通过无数这般的文化特点来暗示"简单"技术等同于简单思维。这种对比实际上破坏了文化相对主义最初的原则，即理解和判断必须基于当地的背景。

产生这一问题部分是因为人类学家在方法论上坚定地采用某些分析性的分类造成的，例如科学、宗教、经济、政治、亲属制度、社会。这种西方分类体系，与我们高度细分的存在与历史有关，在理解他者文化时，被证明是十分笨拙的工具。此外，它意味着人类学分析所采用的一套语汇，具有自己的特定形式和不可告人的隐蔽意图：在我们本地的背景下去理解他者的当地，最终使前者成为普遍性的标准，不仅用于判断，而且用于描述。这就置他者于一个真正双向束缚的境地。相对主义者（人文主义者）的初衷，即保持对当地文化的尊敬，是不可能通过这样的方法论达成的。

异类的政治

这样一来就不难理解后殖民主义者责难人类学对异域的虚构。我们巧妙地运用文化概念使自己在政治、认识论、道德、技术、精神等各个方面与所有他者在时空上保持一定距离（Fabian 1983；Ardener 1985）。现代主义的划分制造出强有力的"原始主义"用于一定时间（新石器时代、中世纪）和空间（亚洲、非洲、亚马逊地区）的人身上，使他们与我们保持一种无望的距离。乔纳斯·费边（Johannes Fabian 1983）曾说，通过这种在相关性和尊重基础上强调相异之处的过程不可能达成与他者的对话。人类学家的"第二十二条军规"（Heller 1961）是，只有通过建立这样的对话我们才能了解这一学科存在的偏见：没有对话，我们就无法了解偏见；而没有偏见，我们又无法了解对话的用处！这造就了人类学的一个重要阶段——意识到**有必要**去和关于他者生活方式的其他观点进行同步的相互交流。

创造异文化的过程的政治意味其实相当可怕。只要想想那些被冻结在新石器时代的只了解自己的人，在今天获得平等对待的可能性！异域

特征成为“第一世界”发展项目的动力，这样一来“劣等的”生活形态就能从“优等的”人那里“吸收知识”以过上更好的生活。异域特征在政治家手中得到强化以便煽动西方人对其他人的憎恶（萨伊德[Said 1978]讨论了西方的东方主义的影响）。文化和差异已经成为最有影响力的政治范式，促发了现代世界的政治行动（Eller 1997），比如民族—国家的一个通用策略就是把文化上的认同（以种族划分的名义）限定在其统治范围内以达到集中控制与支配的目的。我们都很清楚种族纯洁和种族隔绝这些观念的危险性。

很多人却使自己相信这一种方式，并强调和声明他们自己文化的独特性（Eller 1997）。萨林斯评论道：

> 20世纪末世界历史中值得注意的现象是霸权主义往昔的受害者中发展出文化的自我意识。“文化”——词语本身或当地的同义词汇——挂在每个人的嘴边……几个世纪以来似乎他们从未注意到它。但今天，新几内亚人会告诉人类学家，“如果我们没有习俗（kastom），那我们就和白人一样了”！
>
> （Sahlins 1994：378）

在亚马逊地区，从未生活在有限宇宙中的人如今开始在当地政府的指导下为他们自己划定边界——根据他们的“可靠的”文化去生活；人们单一的自我称呼也从无到有，以遵从政府的要求，而且他们表演他们的“可靠”文化时，需要经过政府机构的确认，例如穿着传统服饰，面对这些自我同一的名称显得缺乏政治头脑。如果我们赞同阿卜－卢格霍德（Abu－Lughod 1999：13）的观点，即文化概念（和种族概念一样）总是受到来自政治世界的污染，那么文化概念就是一个真正的怪物。

正是因为文化概念如此易于滑向恶性的轨道，所以阿卜－卢格霍德（Abu－Lughod）呼吁人类学放弃使用文化概念。可是由于它早已流行于日常言论和政治言论中，人类学在这个概念上无法回头。塞罗尼－龙（Cerroni－Long 1999）说，时代要求人类学家主动地去制止各种形式的“文化福音主义”带来的危险。在这种氛围下的多元文化主义、跨文化主义、跨民族主义也是一样需要警惕的。人类学的力量在于我们提倡多元视角主义（perspectivism）：综合了殖民话语与后殖民话语，以及各种潜在的活跃的颠覆二者的力量。我们能够认识到宇宙的多样性才是人类学真正的成就。我们才能继续坚定的反思文化概念，才能重置文化概

念，为我们所用，其中之一就是动摇所有的宏大叙事，它们在不断强化文化支配关系。“文化”一词本身没有错。词语本身无须承载它在学术和政治运用过程中的罪恶。这个问题是知识的现代主义的范式之一，体现了支配与被支配之间十分独特的关系。当人类学家与这种前提假设达成合谋且加重了这种知识结构的分量时，很难说人类学的目标是清白无辜的。

参见：分类、社区、神话、后现代主义、社会、刻板印象、无家可归者、世界观

14 控 制

控制可以描述为：“对递归的非线性系统模式的阐释”（Harries - Jones 1995：3）。更一般地看待世界的模式特征：想象之间的关联与事物之间的关系；关联的模式与那些从环境上看似乎并不存在关联的生活和经历的氛围有关，且最终与那些最初看上去毫无关联的现象的存在相关。怀特海德（Whitehead 1925）相当深入地讨论了控制：

> 本世纪以来一个错误的观念一直困扰着哲学文献，即“独立存在”。没有这种模式的存在；每一事物都必须和宇宙中其他事物联系起来加以理解。

控制是关于世界的线路图，以及怎样才能更好地为了人类社会及其与自然环境的关系的未来充分认识并维持这一线路图。

人类学家葛雷格里·贝特森是控制思想的奠基人之一。正是他的研究才使我们得以开始讲述自那之后的其他人应用控制思想的简要情况。

葛雷格里·贝特森（Gregory Bateson）

在贝特森的思想传记中，哈里斯 - 琼斯称他为“本世纪最有才华的

全面的科学家”（Harris - Jones 1995：3）。全面性是贝特森的关键字：把我们人类放到整体的“生活系统”中进行理解对于我们的生存本质来说显得至关重要。此外，人类学必须要成为非专门化的“跨学科的学科”，因为只有整体综合（也许似乎有些业余性）运用各种形态的信息才有望抓住处于文化建构和社会互动中的世界的“巨大的复杂性”（Bateson 1959：296）。因此，人类学理解需要与人种学、生态学、生物学、哲学、美学以及心理分析联系起来。这将会带来新的生态世界观，美学和意识能在此合二为一的形成“神圣的”关于生活惟一性以及生活一元实体论的认识。

整体主义要求一种新的语言，它能超越长久以来西方形而上学的二元论的传统：人与动物之间、自然与文化之间、心灵与身体之间。在研究中，贝特森受到各种各样的启发：英国诗人威廉·布莱克、他的持自然主义的父亲、他自己在新几内亚 Iatmul 人中的田野工作（Bateson 1936）。值得注意的是，他还受到美国数学家诺伯特·维纳（Norbert Wiener）的“控制”新思想的启发。维纳认识到，社会—科学的“信息”概念和自然—科学的“消极的熵”实际上是同义性的表达，这被贝特森看作是“柏拉图和亚里士多德以来人类思想最伟大的进步”（1951：177）。或者用维纳自己的话说（Weiner 1949：18）：

> 信息的数量使信息十分自然地与统计学的经典概念联系在一起：即熵。就像系统中信息的数量可作为衡量其组织程度的尺度，系统中的熵也可以用来衡量它的非组织化程度；两者是简单的互为反向。

需要稍稍地进行回溯，才能更好地理解贝特森提出的“递归性”、循环以及生活的本质。

I “地图并不是地域”

根据伯特兰·罗素（Bertrand Russell）的逻辑类型理论，在某一类别和该类别所涵盖的事物之间不可避免地存在某种不连续；用于分类的词汇和用于这些事物的词汇处于不同的抽象水平。贝特森借用了罗素这一思想，在此基础上将普遍的人类行为概念化。在贝特森看来，逻辑类型或层次体现着差异化、等级化和相互关联的世界、生物界、社会、身体和思想；且这些背景具有无限递归的趋势。例如，由物质对象或自在之物构成的世界，与由人的身体或新陈代谢构成的世界截然不同，也与心灵、叙事、思维和思想的世界存在本质上的不同。因此，心灵在某些

组成部分和过程中本身并不是精神性的，而是新陈代谢的，意识则体现出无意识的新陈代谢的转化。

使某一逻辑层次与其他的相连或相关，就构成了一个复杂的代谢关系的网络。贝特森认为，从某一逻辑类型或层次的世界到另一世界，总是需要进行知识的转换：对如何认识和认识什么重新编码。在不同的逻辑类型或层次之间，不可能存在直接的知识和“完全的”交流。因此，赋予意识丰富内容的新陈代谢过程本身不会去做出主动反省或自愿控制。与此类似，“地图并不是地域”；人的经验世界与外在世界实体这一自在之物存在本质的不同。贝特森常说，人的心灵中并没有岩石、树木甚至也没有人，这儿只有关于岩石、树木和人的思想。事物通过我们的思想观念进入经验世界和意义与交流的世界，否则它们将一直停留在物的世界。思想是人所能了解的惟一事物，没有它就无法想象世界的“模样”。

思想过程，作为感知、思考和交流感觉和思考的过程，包括转换和编码过程（翻译与置换）可以描述成“象征分类”、“命名”或“绘制”。我们为事物起名并标明特征，也就在人的经验世界中通过再生产从而“生产出”它们。贝特森把思想过程本身看作是逻辑类型化的运作；但是既然不同逻辑类型之间的直接交流依然是不可能的，那么最好按照自在之物来猜测那些进入我们心灵成为思想的“事物”。因为，心灵不是物，仅仅存在于思想中，而思想也不是物；它们都不是我们所指的物。总之，构成心灵的是对外在具体世界的抽象描绘，而外在世界依然保持其独特性与神秘性。

思想真正包含的是差异。

Ⅱ “信息是造就差异的差异”

心灵依靠差异进行运作；差异就是心理学上的输入单元。所以如果心灵是思想的汇集，那么心灵的内容就是差异：思想和差异是同义的。去感受、去认知事物就是去认识事物之间、观点之间的差异。因此，事物是由它们的差异定义的。事物以它们差异的集合体的方式进入人们的经验世界。

换句话说，人们的思维具有相关性。我们根据关系——差异也是一种关系——去感知和思考，而不是根据自在之物本身。事物只能通过它们的相互关系进入人的经验世界（被看作是单独的、真实的）；它们作为关系的一种附属现象被我们看作是一个集合：和我们的关系、和其他事物的关系和其他背景下它们自己的关系。

关于世界的信息后来被贝特森定义为造就差异的差异，即人们在特定时间发现且认为相关的差异。信息是“关于差异的新闻”（Bateson 1980：37），而图景是对差异新闻的总结。

Ⅲ “所有的现象都是表象”

既然人的精神世界是关于图景，以及图景的图景的，而不是关于自在之物的，那么所有的人类现象都可以说是抽象，它们的真实性取决于表象。因此，柏克莱的箴言“存在就是被感知”，可以适用于人类所有的行为，因为人的宇宙不具有客观性。即使是所谓的自然科学知识也是一样；例如欧几里德几何学讨论的并不是存在的空间，而是人类思考和想象构造出来的空间。外部世界中事物相互之间和事物内部都存在着无限可能或潜在的差异与关系，但只有其中一部分成为人的思想世界中“有效的”、有意义和突出的差异——那些带来差异且成为信息的差异。因此说，我们创造了我们感知的世界，对实体的宇宙进行筛选和修改，使之符合我们的信仰，遵从我们的“秩序”观念：成为对象之间有序的关系。

从这一角度出发，客观（和经验的客观）是由主观创造出来的。实际上，所有的思考和所有的人类经验都可以说具有主观性：我们脑中的想象构建了“外部世界”，协调了我们的感觉器官和神经网络。即使疼痛也是创造出来的想象。虽然19世纪的科学声称这种主观性“实际上”是客观的，可是后者才是一种幻觉。人的知识和知识的前提条件无疑都是个人性；知识是观察者眼中的关系。贝特森（1951：212）将此简洁地概括为：“人依靠命题而存在，命题的合理性是他的信仰的功能之一”。

这样一来，主观的观察者和他或她创造的个人世界可以被看作是同一的；既然自在之物从未进入心灵，只不过其复杂的转化做到这一点，那么观察者和被观察的事物之间就存在一元性。不是主观和客观，而是主观—客观和观察—被观察；总是在与创造出的环境的互动中富有动机的生物；总是对事物和对象进行过滤使之进入主观想象和图景组成的精神世界。贝特森谈到宇宙本质上的“精神决定主义”（1972：441）。

也就是说，世界具有多重性。如果秩序由占优势的个体制定或者由对象和事件之间、世上的事物之间的无限多样可能的关系决定，那么任何两个观察者的观点，或者同一观察者在不同时间的观点都不会重合。即便互动中的两个个体都能充分地认识他们怎样进行解释：他们怎样将世界编码，又如何依据这些编码体系行动。同时差异也是多重的。因为

在宣称某一事物时，具有优势的关系模式会否认其他的关系。

最后，秩序是自我满足的。人类个体社会在他们自己感知、编码、创造和想象出来的世界中，因为他们要建立的是在他们脑中的事物与外在于他们的事物之间的对应关系，详尽地衡量他们的成功。他们看到他们想要看的，想要看他们看到的。或者如贝特森所说，感知决定价值；价值决定感知；评估和编码都是同一种核心精神想象的不同方面。我们必须期冀事物成为我们看到的样子，否则我们的行动将会带来挫折和痛苦而不是成功。总之，从事物之间特定的关系的角度看，外部世界的特定秩序、价值和信息是统一的。

Ⅳ “模式关联”

虽然不同的逻辑类型和层次之间、类别及其对应组成之间存在着不连续，贝特森依然认为在特定类型与层次的组成部分之间存在着联系彼此的对应模式。同样各个部分之间的关系体现出后设模式（meta - pattern）：美学上的形态与形式。贝特森把识别逻辑类型和层次之间的连结模式的认知过程称为“诱导”。他发现在隐喻、梦、比喻、寓言、诗歌、图腾、比较解剖学中都存在这种诱导，而且他认为他所说的“诱导体系”概括了自然和人的生活的绝大部分，可把身体与生态系统联系起来。

例如，立体视角，就是一个诱导体系，两个眼睛虽然在逻辑上相互分离，但却可辨识在它们所观察的世界的组成部分之间协调的图景。同样，两个人之间交换关系的规则也是一个诱导体系：贝特森把这一关系称为对事物的双重视角或双重描述。关系并不内在于单一的个人，而是基于和行为的对应图景相关的各方的认识，且对每一方做出反应。又或者，诱导体系表现的是对环境的感知过程。直立着的树木和倒下的树木之间的差异被转换成人脑神经元之间的差异；一个物理事件被转译成一种想法、一段信息，在各个组成部分之间承载着与之相称的图景结构。精神过程就是神经元各个部分之间一系列的互动，是对感知到的外在世界的事件进行编码和转换。这是与连结内在外在两者的差异相对应的差异的关系。

Ⅴ “精神过程都是递归性的”

贝特森在理解我们怎样逐渐感知差异性和同一性时，明确强调精神过程中固有的运动。我们认识到差异性，是借助认知在两个或多个事物之间运动，或在我们自己与相关事物之间运动，或在我们对同一事物的

两种认知之间运动。我们认识同一性，是通过诱导，通过在事物的关系模式之间的运动，并认可共同的后设模式。了解其实就是认知的运动。

贝特森接着说，我们记住了这些运动。如果我们认同信息所提供的价值，那么这种认知运动就会得到加强且成为习惯：大脑神经元之间的习惯模式或路径，心中想法之间的习惯性关联。这些被记住的习惯的运动，贝特森称之为“控制循环”或“系统”：一种路径，以及路径构成的网络，促使信息和转化得以传递（1972：434）。他也称之为“定势的循环（或更复杂的）链”：大脑中的神经部分和思维组成部分之间关系的递归模式中信息的动态过程（1980：102）。贝特森坚持认为，即使是最简单的控制循环也具有这种基于信息传递的记忆过程，而且随着心灵的成熟，它会逐步拥有各种习惯性的思维循环及相应的网络：成为一个真正完整的循环。因此，充分考虑这种循环特征对于理解人类行为至关重要，因为这说明了我们如何思考以及要了解什么。

这也揭示出我们怎么知道我们知道，我们怎样获得自我意识。递归循环使有机体能够独立自主且自我控制。在获得关于讯息的讯息过程中，存在一个反复上升的螺旋，最终导致阈的叠加：即知道。这样一来，有机体就了解了自身。它可以更正自己并做出决定——是变化还是保持原样。通过这一递归过程，大脑和心灵（“传导者”）中特定部分之间的差异似乎使其他部分成为“接受者”（“感知的终点器官”），对它们之间的差异做出反应（1980：106）。事实上，既不存在这种“机器中的幽灵”，也不存在笛卡尔所谓的思维实体，它只不过是递归过程的结果：循环过程达到一定的复杂程度（高度）使得有机体能够认知自己先前的认知。贝特森得出结论，这就是我们如何判断事物是否具有意识的过程：事物能否独立自治，能否按自我意志行动且在递归过程中控制自我。

Ⅵ“知识既有进化性，也具有循环往复性”

记忆、习惯和强化这些概念，被贝特森用来解释递归过程，以及为何成熟的个体和思想将会拥有日益增长的控制循环——大脑中神经元之间、心灵中的想法之间习惯性的路径通道，同时也强调发展的观念，以及随时间推移的停滞与变化。有机体所拥有的知识并非一成不变。作为递归过程和控制循环，这一运动实际上具有自己的特征。习惯肯定是一个比较固定的过程，但不是人生活中的每一件事物都是习惯，习惯本身也会改变。当有机体个体死亡或被取代，整个习惯网络也就结束并被取代了。

习惯不是所有，而且习惯会改变，贝特森解释道，因为个体总是会创造出事物之间新的关系，大脑中的神经元也会形成新的通路，头脑中的观点之间也会建立起新的联系。每个个人的人的身体都是一个“能量源”（1972：126），其代谢过程中的能量转换成对世界上可能出现的新关系和新事物的感知与理解。贝特森在提出逻辑类型背后的后设模式时，谈到热力学第二定律，熵的理论，即“随机的可能性将最终吞噬掉世上所有的秩序与模式”。也就是说，虽然每个有目的的个体都会通过在可能的事物之间选择一系列可能的关系来建立属于自己的秩序（称之为“秩序”、“规则”、“习俗”、“规范”），但是世界依然趋于熵的混沌状态，因为这些关系在将来依然可能发生无数的变化。秩序和模式的消解，是由于有机体打乱并重组其身体和心灵中循环的各个部分之间的关系，也打乱并重组了外在世界中对象和事件之间的关系。简而言之，伴随生活习惯的是某种程度上的熵：集合体内部各部分之间的关系被无序、随机、不可预知地混杂起来。

有机体中的熵有两种形式。贝特森分别称为进化和循环往复：包容各种可能的变化趋势与回避这些变化趋势的动态平衡。后者循环往复（也可称为“外生遗传”［epigenetic］或“胚胎式［embryological］”）的过程是：连续的稳定的状态、严格且具有兼容性。这一过程作为一个筛选机制，对正在感知和思考的个体提出一定的标准化和一致性的要求。任由它自己的循环往复：秩序最初的任意性公则和定义一旦确定，就不会再发生什么改变。因此，新的思想最初遭遇的检验就是：它与原先的协调一致吗？它完全是潜在于最初的不证自明的公则之内吗？简要地说，循环往复的过程中，每一个“出现”都受到现存条件的严格束缚。

与此相反，进化过程具有开拓性、创造性和随机性，能够凭借偶然性创造出新的秩序。从不断的偶然感知中，从“无物”（no－things）中，产生出新的信息和新的“某物”（some－things），通过一个非随机性的筛选过程，使得先前的秩序发生一些改变从而比其他秩序延续得更为长久，并能在将来得以保持和存在。这是一个新的事物和关系无止境的尝试与试错的过程，确定下一些新近的偶然出现的途径，其中一些后来成为新秩序的组成部分。进化思想聚集起新的变化与想象，从而提出新的“解决方法”，并受到新的控制循环的检验。

这种循环往复性，如果从胚胎的 DNA 角度来看，类似于 DNA 仅仅依据原本最初的基因形式来决定这个有机体随着时间的推移会如何发展，而进化过程则是，某一基因偶然发生的改变将会增加适应过程中其他可能的路径。贝特森有意把这两个属于不同逻辑层次的模式并置在一

起。循环往复是在与个体有机体类似的逻辑层次上起作用，和大脑中的思维一样，是在文化模式的层次上与生态系统相似。发生于心灵中的进化和大脑中的进化一样，也和人群的基因库的进化一样。

Ⅶ“进化与循环往复的辩证相关”

如果循环往复（其本质是可预知性、重复性和复制）和进化（其本质是创造性、开拓与变化）发生在两个领域，那么生活就可在两者之间进行辩证性的选择。作为精神过程和发生的现象，两者可能相互对抗，但是它们之间错综复杂的关联使得生活延续过程中任何一方都以另一方的存在为必要条件。动态平衡与适应、结构与过程、形式与功能、状态与习得、保守与激进、数量与样式、相同与相似、校准与回馈——这些都是“生活世界必要的辩证关系”（1980：237）。生命的延续包含（完全独立于现存秩序化的环境的）偶然的变化与环境的需求及功能体系（心灵、身体、社会体系、生态系统）规则的完美结合。生命的过程在分解与自我愈合的统一之间不断进行。

Ⅷ“社会进行可以看作是关系的递归系统”

西方传统的对世界的描述采用了线性的动态方式：外力作用于事物，引起反应，从而导致事件；维系这一动态均衡的各种因素时产生了秩序。关于世界秩序的控制模式，是基于固有的循环和摆动以及动态临界。原因是循环和网状的，是交互的回馈。在系统的部分和整体之间存在的是关系，不是“事物”；是讯息而非事实；与本质上的外在形式（对象、力量和事件）不同，这里是相互关联的结构：交流体系相互依存的各部分之间的持久的习惯性的互动模式。

关系和思想一样，都是建立在差异基础之上的；只有不同才能相互关联。一旦产生差异，（即便已经在不同的“个体”、“部落”、“民族”或“种族”之间建立起关系），关系就能在相异的伙伴之间的相似性基础上延续下去。而且，既然熵总是会侵蚀掉固定的生活秩序，伙伴之间的这种关系并不会一直保持原样。此时，可以观察到两个过程：分裂（schismogenesis），即各个部分之间逐渐彼此疏远；融合，即他们变得更加紧密。

分裂本身就有两种。如果伙伴之间的关系是建立在相似性基础上，那么就会发生贝特森所说的“对称性”的分裂：每一伙伴都力图通过使他们关系的共同形式变得更加紧密来胜过其他伙伴。例如各国如何卷入军备竞赛和 Kwakiutl 人怎样去举行夸富宴。如果各个伙伴之间的关系是

建立在相异性基础上，那就会发生另一种分裂："互补性"。此时关系的逐步变化以这样的形式出现，即相异伙伴变得更加不同，或者在行为中出现两极分化的趋势。例如阶级分化和剥削加剧的情形，以及人们怎样受到施虐受虐关系的禁锢。

同样，伙伴之间的"累积互动"会导致一个趋向分裂的差异的进程——每个人都会对他人的反应做出反应，由此会使关系发生指数级变化——这也会带来急速的融合。如果伙伴间的关系是基于相似性的话，那么就会发生贝特森说的"外围的"融合；例如，国家间的同盟，或居住在一个山谷的农夫，他们的社区有赖于这样一个观念，即"你给出的越多，得到的就越多"。如果伙伴间的关系是建立在相异性基础上的话，那么另一种可称为"向心的"融合，例如劳动和福利体系的日益复杂的细分就是因为人们在中央政权的指导下把他们的差异综合起来。

贝特森提出的分裂和融合都是理想类型。通常当社会关系随时间发展后，或者习惯与熵中和后，将会出现二者的混合：人们变得更亲密又更疏远，之间的张力此起彼伏。可是有两点保持不变：即总是存在变化，总是存在累积。只有借助递归循环，才能理解社会关系——无论是（个人或群体之间）二元的伙伴关系还是复杂的组合关系。相互依存的成员之间有着交流体系，他们习惯性互动的特征是循环、摆动、动态临界和反馈。

Ⅸ "生物界是一个交流的相互依存的体系"

生命自然世界也同样存在有组织的交流。生命形态不是脱离于自然的，而是与自然保持递归关系。生命形态不仅与环境和环境秩序的概念化有关，而且包含了他们对此的思考方式以及与环境互动时的行动方式。因此，所有的有机体都参与了生态的秩序化和组织化的过程，对自然环境的感知其实是自然适应性的一部分。

有机体与环境相生相长，就像不存在互动之外的代理（反之亦然）一样，也不存在独立于环境的有机体（反之亦然）。自然秩序同人或动物对其的建构是不可分的。本能和文化都可理解为不同的物种在与世界的交流中对世界提出的各种主张，都是适应过程。生命从根本上与生态系统相关，在此，物质与精神结合在一起；精神上的观念和涉及物质事件的信息，都是由物质符号携带，产生物质性效应。信息和自然秩序（消极的熵）是同一的。

如果把生态组织看作是交流性的递归秩序而不是物质性的秩序，那么对其研究就是从美学上鉴别其模式、背景和意义。定量分析对于物理

粒子的抽象研究来说或许已经足够，但是要研究生命形态、文化、生物或生态来说，定性分析则是必需的；把“能量”、“力量”和“控制”当作相互孤立的物质现象没有任何意义。事实上，人类关于循环普遍存在的美学观点对于生态上的生存来说至关重要；我们生而具有世界观，我们相信其合理性，但是如果世界观未能正确描绘出环境，那我们就会毁掉它或我们自己。从这一角度出发，世界的主体性和主观性必须按照非唯心主义的方式加以理解：它拥有真实的衍生物。

此外，生态系统可能是极其复杂的；总是处于辨证摇摆的状态中，具有多重层次，层次相互之间和层次内部都在进行摆动的循环，通常含有矛盾和必要的反思性自动平衡导向，有时会带来循环的扩大和临界值的上升，以及“逃逸”的开始和系统的瓦解。从古希腊的“家”（Eco）到现代的“盖亚”（Gaia）似乎没有什么疑问，它曾被理解成神圣的神秘。实际上并没有神秘，只有美：即描绘图景的图景；关联的图景。如果真有什么是“神圣”的话，那就是适宜的世界观曾进行的启迪，以及回避开那些一直困惑着西方哲学的二元论——将人与自然、生和死、主体与客体分离开来。保持生态需要对生态系统的正确认识：即理解生态系统的组织体系和递归（后设）模式，这些构成了一个完整的生物圈。

人类学的运用

上述思想观点产生了相当深远的影响，虽然对其贡献尚未有定论。莱恩那著名的“分裂的自我”理论（R·D·Laing 1976），讨论了分离性与关联性的相互立宪特点，疏远和疯癫都是源于无法统一自我他者荒谬的逻辑上的不一致和相互冲突的讯息，这一理论主要得益于贝特森把精神分裂症视为交流上的“双重束缚”的思想（1974）。考夫曼的研究，讨论的是如何通过社会认同、环境“遭遇”或“所处的活动体系”来维系社会结构和社会现实（Goffman 1972：85），他的理论具有明显的控制循环；考夫曼认为，责任的完成和愿望的实现是因为人们共同参与了“相互独立的行动的封闭的自补偿和自终止的具体循环”。

同样，在结构主义把社会当作二元文化讯息不断传递的交流体系这一观点中，折射出控制的意味。事实上，列维－斯特劳斯是把推进计算机科学发展的控制研究——计算机作为自反性的“思考机器”——运用到他对交流单元的符号合并和再合并的研究中，这些交流单元构成了丰富多彩的社会文化现象，比如神话、经济交换和亲属制度（1963，1969a）。

斯特拉森（Strathern 1990a）借用了“机器人”这一科幻小说中的形象——半人半机器；半身体，半工具；半自我，半他人（六百万美元的人、遥控人、机器人）——来克服数学上未能解决的如何看待那些既是一系列分散的原子又是同一稳定整体的各个部分的事项。关键在于我们对“关系”的认识（Strathern 1995）；以及事物的本质如何通过特定时空节点上的不断（循环）对应的关系充分表达出来。

潘恩（Paine 1976）把贝特森的观点用于对社会交换更加交换主义的方法上，研究如何策略性地管理交流的循环，使之成为政治资源。由于交流往往包含不只一个逻辑层次的信息——关于如何解释和解码这些加工过的信息——所谓人类世界的事实特征总是与交流、评估、修饰和权力交织在一起。不可能清楚区分纯粹“信息”和社会性精神“交流”，真理也就成为一种证明。

拉巴波特（Rappaport 1968）采取了一种更为生态性的角度，文化从整体上被理解成人与环境之间规则关系的控制体系。因此，新几内亚的 Tsembaga 人中仪式性的战争与和平的阶段性循环，体现出人、猪和类似的自然资源如可耕作的土地与野生动植物之间平衡的系统性关系的永恒。又比如说，哈里斯 - 琼斯（Harries - Jones 1991），认为控制观点有助于我们穿越日益分裂的生态困境。只有“递归图景”（指出了解释如何产生效果，如何不断进入它所描绘的宇宙，并与之混杂，且再次进入的情形）提出了能帮助我们人类在物种与自然的环境中生存下去的见解。

最后，英果尔德（Ingold 1992）利用贝特森（以及海德格尔）关于我们在世界中的内涵这一观点，对人类的技术能力提出了新颖的见解。他说，对我们所使用的与世界相关的技术进行抽象和对象化——制造出我们制造的事物和关系之外的对象，这是错误的。希腊语中技术（techne）一词提醒我们这是在描绘世界过程中的艺术和表达方式，本质上是审美主义的，是其中的身体实践技巧。所以，“技术专家”并不是在机械性的应用理性规律和规则的客观体系，而是正确的完全沉浸于工具性的与世界相处的理性关联之中。

参见：代码、意识

15 对话与类推

《对话的想像》（*The Dialogic Imagination*）是俄国文学批评家巴赫金（Mikhail Bakhtin 1981）死后出版的一部著名文集。人类学家借用了“对话”一词，并使之与“类推”相对，用以理解语言运用的方式和知识累计增长的过程，以及民族志资料的表述方式。

米哈伊尔·巴赫金

在《对话的想像》中，巴赫金提出了很多重要的观点。语言只有作为抽象的语法时才能被看作是一个统一的整体。在具体形态上，语言无疑是“杂糅的声音”（heteroglot）：作为一种交汇和表达方式囊括了各种多样性，比如：不同社会、不同意识形态和职业的群体与个人、过去和现在、以及操持语言的人的并存状态。与此相反，索绪尔（Saussure）认为，词语的意义在运用时由降秩矩阵中词语之间的相互关系决定，如同由语言系统这一抽象体系决定，巴赫金则认为意义处于相互关联且相互竞争之中；意义可以根据不同社会阶层、身份群体和个体之间的合意，不断地再定义意义。所有的词语都被它们的使用者各自的概念体系、对象世界和情感表达等吸收。词语逐渐就具备了各种“意味”，例如某一风格、倾向、某一方或某一特定工作，或特定的人、特定的时代、特定的年龄段，甚至日期和时间的烙印，词语不断地受到新的因素和冲击的补充，通过这些意图和背景与内容，词语“过着（它们的）由社会主导的生活”（Bakhtin 1981：293）。

这也说明，词语的所有权也成了争夺的对象，有些词语会抵制成为某一使用者群体的所有物或被他们使用，因为词语与其他使用者的口音之间存在密切关系（甚至是超越种群的关联）。这可以归结为语言的“对话”特征，它具有介质性和自然浮现的特点。语言在自我和他者之间、讲演者和听众之间、过去和现在之间划定边界；甚至在向心力和离心力之间划定边界。作为活物，作为相互冲突的意识形态、世界观、信

仰体系和历史之间的机制，语言和语言形式都形成了两种紧张和对抗的倾向：指涉形式的抽象单一的整体的表达，和语境中相互争斗的内涵之间众声喧哗（heteroglossia）的表达。形式上的真就是内容的真：通过语言了解到的都是同等的对话和杂糅的声音。

此外，对于书面形式所体现的社会语言现实，巴赫金依然赞同采用对话（1984），按照陀思妥耶夫斯基的方式，去把握离散多样的谈话中各种角色之间的多声部式互动，认为这要优于（托尔斯泰的）独白以及使各个角色声音的多样性让位于作者单一的观点。在对话和多变的书面风格基础上，人们才能真正把握社会生活的开放性、非决定性、游戏性（享乐性）、互动性和透视性等特征。

人类学对话

人类学中较早的受到巴赫金启发的是丹尼斯·泰德洛克（Dennis Tedlock 1979，1983）。泰德洛克声称，人类学知识处于人类学家和他或她的消息人之间边界上的接触地带（Hastrup 1995b：2－5）。这一中间状态就是对话的世界；通过展开对话，人类学家和消息人之间达成合意的基础。从他们谈话中产生的知识对他们双方来说都是新知识：由他们各自世界之间的差异组成的共同世界或共同的理解。

所以在说明人类学知识时，描述这种对话的形成过程十分重要。可是，传统上人类学却很少这样做。没有一个士著会像列维－斯特劳斯那样讲述南美神话的混合，他那无拘无束的转化使得这些神话变成无法认知的外在衍生物。即使是格尔茨所提倡的展示田野对话，也还是隐喻性、集体性和一般化意义上的。传统人类学采用的是“类推”而不是“对话”。传统人类学曾经以一种封闭且预设的方式对待他者，试图通过推理而不是从当地的对话中去理解他者，采用来自它自己的逻辑体系进行外在的推理。然后传统人类学就会以独白方式展示自己的资料，即所谓的客观主义风格。

詹姆斯·克里福德（James Clifford 1988：39－46）对此做了更深入的批评，他回顾了新的对话范式以及后来发展起来的协作与多声部的模式（Rabinow 1977；Dumont 1978；Crapanzano 1980；Dwyer 1982）；这些都可以看成是试图在人类学文本中保留对话过程，从而可以引申出对民族志事实的共同理解。田野中的对话过程被记录下来，在特定文本中体现出多元的主体，意义源于互为主体的对话，克里福德说，人类学文本存在一种单声部和去语境化的倾向。田野事件和经验变成模式化、简单

化的叙事，脱离了产生它们的那种弥漫背景式的场合，似乎看起来不需要被理解成特定人们之间的交流。这种叙事成为某种证据，来证实新的具有包容性、融合性、一般性和总括性的文本，即所谓的“文化事实”。随着模糊性与多样性被剔除出去，田野遭遇所具有的对话和语境的特点被重置，在文本叙述中（至多）只留下模式性的传统主题。

要揭示人类学家和消息人之间的文本构造，取代（即便不能完全消除）先前的独白式的权威控制，那就需要认识当前社会文化环境中的众声喧哗。我们都是“一般民族志”里世界的一部分，在这个含混而单一化的世界中，每个人都在用混乱而多样的俗语方言去解释其他人（Clifford 1988：23）。语言成了各种口音、暗语、个体的说者与听者之间互动与争夺之地，而文化则成为“亚文化之间、文化内外之间以及各类集团之间无休止的创造性的对话”（Clifford 1988：46）。语言和文化显露出其作为非均质化和非一体化的本来面貌。

参见：代码、文学性、迁移、情境和背景

16 话 语

“话语”，从广义上讲，可以理解为特定社会环境中普遍采用的讲话的方式：“社会交换的习惯性场合中的言语”。构成这一定义的主要因素有规律性、规范性、恰当性、多样性和情境性。与话语最为相似的哲学词汇可能是维特根斯坦所说的“语言游戏”（Wittgenstein 1978）；这是一种复杂多变的讲话方式，人们习惯性地参与其中，且伴随着特定的习惯性行动。“语言游戏”力图在规范的社会关系和行为中传递言语的内涵，言语以约定俗成的方式去匹配日常社会互动，形成整个“生活形态”（Rapport 1987：170 ff.）。话语和语言游戏的共同点之处在于都坚持认为言语和行为之间、语言和社会文化之间、讲话者个体和社会习俗之间存在着天然联系。

话语分析

很多方法都可以用来分析话语（Brown and Yule 1983）。维特根斯坦早就提到，埃德蒙德·胡塞尔的现象学观点影响了阿尔弗雷德·舒茨，而胡塞尔又受到哈罗德·加芬克尔这些人的俗民方法论（*ethnomethodology*）的影响。加芬克尔（Garfinkel 1967）探讨了日常交谈中常识性背景预设的各种方式；这样参与一个习惯性的话语过程就是在维系和强化共同的世界观和讲话者所依存的共同社会结构。

更为严格意义上的人类学式的分析来自戴尔·海姆斯（Dell Hymes 1972），强调人们在特定的时间和地点时，讲话的规律性和讲话的方式，以及更为普遍意义上的行为与互动的方式，都是紧密相连的；语言和社会不可分。由此，海姆斯提出一个合成词“言语社区”用来指具有共同的言语判断与解释规则的人群：一个言语社区将会决定哪些讲话的方式是正确的，而且其中具有完全成员资格的人将会据此进行实践。这些方式包括特定“言语场合”（典礼、战争、晚宴、捕猎）中“言语的风格”，形成特定的“言语事件”，组成个体的“言语行动”。据此，海姆斯提出对话语进行系统分析——日常言语的形式、内容、渠道和机制，言语的发言人、发言人和听众、它的目的和效果、它的历史与发展——并分析言语与其他社会结构之间的系统性关联。

另一种重要的分析言语的人类学方法来自罗伯特·潘恩（等人）关于政治口号的讨论。潘恩把口号当作一种特殊的话语类型，认为虽然大多数的言语行动都是“言之有物”的，但口号的核心在于“说就是做”（Paine 1981：9）。这时，口号往往伴有音乐或戏剧化表演，因为此时所做的与效果密不可分。大多数口号希望达到的效果是劝说，特别是说服讲演者的听众——虽然讲演者往往发现自己也会被自己的言语说服——这一点在政治领域或许十分常见。口号可以看作是讲演者的手段，用来获得或加强对政治环境的控制。一旦这种控制规范化、制度化，那么控制语言、控制发言权就成为权力和权威的核心基础。所以那些握有权力的人就是（至少在部分意义上）通过言语媒介控制其他人的人，握有权力的人有权利也有义务决定谁在何时怎样说（Goldschlaeger 1985）。

18 世纪吉贝蒂斯塔·维柯（Giambattista Vico）在《新科学》中首次指出在对口号的研究与对文化形式和效果的研究之间存在着系统性关联，但是直到最近的一些思想家，如哲学家奥斯汀（J. L. Austin）和批

评家肯尼斯·伯克（Kenneth Burke）才促使人类学家开始重视言语权力对他人的影响。奥斯汀（Austin 1971，1975）认为，言语应该具有意义、力量和效果。特别是言语行动最重要的组成部分“表述方式”，不仅包含对社会世界的描述（“陈述”），而且也赋予其形式和内容。言语具有“以言行事的力量”（illocutionary force）促成社会事件，言语作为社会行动的机制会产生显著的社会效应。伯克（Burke 1973）提出，行为（言语、手势、服饰）等象征性中介与互动性协作的形式，被人们艺术化地运用来影响其他人的信仰和态度。这类成功的口号运用的效果可以使听众与讲演者达成一种“认同”状态，这种社会认同或对口号的参与使得人们变得更加密切且相互类似起来。所以，潘恩（Paine 1971）把赞助人定义为用权力让他自己表述的价值观念受到其他人的肯定的人——那些人把他们自己定位成委托人。

上述对言语和权力越来越多的关注与发展，近年来人类学中最为流行的话语分析方法则受到来自法国哲学家的思想体系的影响，比如米歇尔·福柯（和其他后结构主义的理论家）。在《知识考古学》（Foucault 1972）中，福柯提出一个“对散漫事件的纯粹描述”的过程。他说，这很重要，因为在交流、知识和权力之间存在着不变的关联。话语是社会生活和交换中的一个关键因素，特别是文化话语，既维系着传统认知世界的方式，也维系着正在进行认知的人们之间的权力网络关系。话语在特定条件和过程中制约着人们如何交流以及他们能知道什么和怎样知道。

福柯的观点如今已经成为人类学的观点之一，其关键问题在于是否真实存在以下情形：一定社会环境中那些对规范传统讲话方式的限制，与那些对个体讲话者能知道什么的（思想、经验和想象）限制，是否相似或成为后者的必要条件，以及能够在何种程度上从这些约定俗成的限制中引申出讲话者可以但极少能够逃脱的权力、知识和归属地位的等级差异。

关于话语的福柯式人类学

“话语”或许是福柯最核心的概念，但它也指出了，作为更广阔的对社会生活的后结构主义想象的一部分，体现了非个人的很大程度上也是无意识的意义体系（Kearney 1988：13－14）。在此，集体话语或生活形态被看作是造就了真实或“现实”的特定世界及其组成部分之间的结构，同时也不可避免地使知识的实践与权力的掌控紧密相连。换句话

说，是语言，而不是个体讲话者，在“进行话语”，而且仅仅讲到与传统上他们语言中那种话语形式相对应（或协调）的程度。在这种反对理想主义和反对人文主义的观点中，语言的表述是知识和权力（或权力知识）的源泉，而讲话的人、他们的主体、他们的自我和社会，都是这种表述的“结果”。讲话者个体无须对表述负责，认同的法则在通过他们的言说起作用；话语完全剥夺了人类主体所谓的“意义的源泉和主宰者”的地位（Culler 1981：33）。

更广泛存在的企图是在分析中取代（消除和拆卸）讲话者个体，以便为与特定话语相关的“主体地位”的等级性留下空间。这是对言语内容轰动性的发展——包括主体的内在性和创造性、主题的连续发展，以及叙事的连贯性。就像福柯（1991：118）总结的那样：“简单来说，就是剥夺主体……的创造者角色，且把主体分析成话语的一个可变和复杂的功能”。要进入话语就必然要遵从，虽然是艺术性的，特定的意义的集体结构（隐项、矩阵、代码）（Riffaterre 1978：164－6）。语言表达的象征性过程和讲话中的社会实践都被认为是集体意识的重要部分，根据主体地位将世界分类，并正确描述各个类别之间的关系。由于人在特定的话语中处于特定的主体地位上，于是不可避免地会发现他们自己看待世界的方式和世界对待他们的方式都是具有立场的，涉及利益关系和权力关系。

一旦口头上和行动上、集体性和强制性的话语植根于身体和思想中，那么它就成为了世界中独特的话语结构，个人在其中逐渐社会化。人是“完全被历史打满烙印的身体”（Foucault 1977）。惟一能够部分性完成的超越是从一个话语到另一个话语：通过使某一权力关系与另一种权力关系对立来推翻它，随着话语的发展和变化，在时间推移中接近并驾驭每一个人。但这还不是真正意义上的摆脱，因为个体依然还是按照特定话语分类体系获得意识，这是一个由这样或那样不平等的权力关系构成的分类体系。所以个体发现他们自己“在讲话时”依据的是无意识预设的语言代码和知识实践。个体远不是在利用话语手段去达到全新的甚至有意图的目的，不过是在进行“没有新意和目的的模仿”（Kearney 1988：6）。事实上，要不是话语所提供的主体地位，人的意识将不复存在。话语造就了我们成为人的资格。

莱拉·阿卜－卢格霍德（Lila Abu－Lughod）对贝都因人（Bedouin）情歌的研究（1990a），特别是对一种口头传承的抒情诗体 *ghinnawa* 的研究，提供了用福柯话语的方法进行民族志研究的一个案例。情歌是（埃及西部沙漠的）阿乌兰德阿里贝都因人（Awlad ‘Ali Bedou-

in）十分珍视和特有的一种艺术形式，他们被认为与一般的贝都因人不同，与曾经在政治自治、力量和独立方面那高贵的过去有关，阿卜－卢格霍德把这种状态称为“社会文本”。她最初的意图是批判个体思想和情感（属于个体的意识）上的心灵主义模式，她说，话语为个体提供了经验，并构成了个体生活所必需的现实和真理。*Ghinnawa* 完全不是个体情感表达的一个阶段，也不是在表达内心状态，这种传统的诗歌形式必须被视为一种修辞手段，它本身把情感建构成合理的社会现象和社会事实。情感是规范的话语实践。此外，情感表达方式和关于情感的诗歌谈论的是社会结构的条件；在一定的社会生态系统和政治经济中形成，对 *ghinnawa* 的情感反映出这一社会形态（贝都因等级性的社会结构和权力关系），在这一形态内部这种诗歌风格得以延续和发展，并且产生实际效果。

例如，“法赛拉”（Fathalla）是阿卜－卢格霍德描述中一个年轻的贝都因男子，他打算迎娶“他的爱人”，却遭到她父亲也是他的叔叔的阻碍。在这种情况下，法赛拉诉诸于 *ghinnawa* 来表达“他的”爱恋与悔恨。虽然这种诗歌风格在日常生活中十分普通，在密友的日常对话中也经常出现，但是他在对话中正确表达出的情感和在 *ghinnawa* 中的情感却是十分不同。所以法赛拉可以合理地通过这种诗歌表达爱恋（感受到爱恋），同时在此前和此后的对话性话语中继续表达（并感受）与此十分不同的情感。对我们所认识的法赛拉来说，恰当的情感和正确的话语实践是同一或用样的。

此外，并不是贝都因社会中所有人都以同样的方式运用 *ghinnawa*；它主要与年轻的男子和女子有关。后者在社会结构中属于处于劣势的依附者地位，构成 *ghinnawa* 的那种爱恋情感体现对谦逊情感以及所依附的那种社会结构现状的颠覆。*ghinnawa* 是传统话语中对长者的权威的挑战。可是这些创作 *ghinnawa* 的人，像法赛拉，并没有受到认可，甚至也不被成为长者后的他们自己认可。实际上，磁带记录下法赛拉用“感人和痛楚的声音”吟诵他的诗歌，阿卜－卢格霍德就是从她的（年长的）房东的汽车音响里听见了这些。这位长者明确表现出钦佩这位年轻人的热情和他的诗歌表达能力。他们被他的诗歌感动，敬畏他的语言力量（Abu－Lughod 1990a：36）。

通过人们对 *ghinnawa* 的赞赏，阿卜－卢格霍德说，和在日常对话中对这种情感的不适应，以及对话间隙中他们对 *ghinnawa* 创作者的欣赏，都可以解读出贝都因人生活里的一个基本矛盾，即理想状态里的平等和日常实践中的等级差异之间的矛盾。阿乌兰德阿里贝都因人常常受

到 *ghinnawa* 诗歌感动这一事实并不一定属于个体品质或主体状态。这里的人尚未摆脱西方的注视、解释和理解，也未摆脱福柯所描述的西方“个体”的“心理分析”对象的局面。其实，*ghinnawa* 中的情感与文化行为和概念的公共建构与交换有关：体现情感化的话语和关于情感的话语。而且，这种话语正是人类学应当研究的对象，因为话语的每一处表达都把法赛拉和他的听众建构成社会行动者，告诉他们（何时和怎样）他们能“思考和感受”到什么。

关于话语的反福柯式人类学

虽然福柯式的话语方法在人类学中盛行，可是未能涵盖所有的权力关系及其与所知和所说的关系，福柯式的想象依然有些不那么令人愉快或信服（Sahlins 1996）。这不是简单的发出想象中“反人文主义”的信号，而是在断言任何关于社会生活的非个人性的描述从根本上都是不可信的，因为描述不够精确和细致：与相互关联的个体创造他们自己和他们的社会关系这一社会互动的连续过程的细节存在一定差距。未能详细描述个体的活动，而屈从于决定主义的死亡之手——像福柯那样以传统的集体性“控制”取代了个体的心智活动——体现出另一种政治上和经验上的荒谬性。如果社会环境里常识性的文化观念中含有话语，那么也应当含有对个体运用和解释的描述。因为正是个体的作用才给话语带来了意义（也使话语得以保持它的社会生活主要的综合过程的角色），否则话语就将是死气沉沉的文化事项。强调话语自身的能动力量其实是把它实体化、人格化了，可能会导致危险的（极权主义的）政治后果。

反福柯的两个基本观点是，话语不同于意识：话语表达的内容与形式必须在分析中严格区分，因此人们之间的交流从不只是简单的规范口头与行为形式的交换。其次，表达与交换中的话语形式体系内的社会化过程从来就不是“完整的”（Berger 1969：31），即不同的人以相同的方式学习话语，或者通过话语的无意识的身份认同，这些人变得相似。

乔治·斯泰纳（George Steiner 1975：170－3）总结道，话语可以看成是展现了双重的现象学：言语形式和符号的共同表象，语法和音韵的共同表象，在其背后能够发现相互关联的意识形态协作的过程。集体性公共交换的规范表象，其根基是私人的意义与关联，这些意义源于个人意识和潜意识“不可化约的独特性”和个体生理与心理上的独特性

(Rapport 1993a: 161 – 77)。斯泰纳 (Steiner 1975: 46) 认为，社区的语言，虽然具有统一的外围轮廓，其实是由各种不可化约的言语元素和个人意义组成的无穷多样化的集合体。即使存在话语的规则和规范（与公共交换中情绪的表达方式有关），也要受到权力差异的影响，甚至影响权力差异，可是在描述与分析中可以肯定的是，当人们讲话时，语言游戏的上演（当法赛拉富有劝说性的吟诵他的诗歌时）是惟一发生的事情。话语所包含的公共社会结构当然会在个体和集体之间建立联系，并影响社会交换的产出，可是要说话语规则就是个体参与者遵从或能够遵从的所有或大部分的规律，这显然是不明智的。

从广义上讲，对话语的参与完全不必翻译，因为对话本身具有能动性，决定或造就意义，消除了在个体讲话者和听众之间的解释工作。传统的话语给出了表达的方式，但却不能决定它们能带来怎样的意义 (Knapp and Michaels 1982, 1988)。其实，是个体把个人的意义引入到话语之中赋予话语生命；个体从他们自身具体的生活背景出发将话语个体化，用话语来制造且表述个人对世界的建构，这是一个可能的原创性的语言世界，在特定时点上对他们来说具有特殊意义。

话语交换，从来都是由富有创造力的个体对规范进行即兴创作才达成的。个体即刻地参与到话语规则和规范之中，参与由这些交换带来的对社会文化环境不断的建构中去，理解且运用这些机制。实际上，个体个人化的话语结构才使得它们保持活力：这些结构通过吸收个人的意义和意图，认可了当前的相关性、合理性和重要性。基于这一点，共有的语法—范式能力之间一方面存在着相互差异，另一方面又进行认知的分享和相互理解。互动中的个体既可以看成是在坚持延续下来的集体表象，同时又在创造、延伸且完成处于不断更新中的他们自己的意图、身份认同和世界观。讲话者和听者各自关于话语含义的认识可以不必重合，因为每个人启动的都是他们自己的意义创造过程，在相同形式的话语内引人的可能是不同的秩序；个体采用这些个人意义与其他人的互动。因此，即使话语的各种意义已经完备——甚至可能是双方共同意愿——这也是通过个体的互动过程完成的，而不是话语本身（偶然的）携带了什么意义。用海姆斯 (Hymes 1973a: 25 – 6) 的话说，话语这一“交流性事件”成为了它的多重解释者们的难题。

可以说，在总体上，如果没有话语的支撑，个体将不复拥有这种创造意义的手段，但是如果没有个体之间的互动，话语将不复存在于公共生活中。事实上，塞尔 (Searle 1977: 202 – 8) 认为，两者是互为前提的：有限的语言表达形式内可以具有无限可能的内容，因为一方面存在

传统上多重口头与句法形式，另一方面又存在着有意识有意图的个体的活动。显然，在人类学描述中既不应割裂二者，也不应混淆二者。

维克多·特纳在一个著名的箴言中，拒绝所有的神秘化，认为神秘化会混淆这一事实，即人类具有自己的意识和诡辩能力去超越他们自己的制度环境（Ashley 1990：xix）。在人类学对话语的分析中，隐藏在传统分配的角色背后的个体讲话者和听者似乎有些神秘——所谓的“主体地位”或“话语场合”。在此，个人无法摆脱阶段性的回归社会规范的命运，虽然他们身在其中，且富有反讽意味地去反映社会规范：采用某种意义产生的方式，并打乱那些规范的完全控制，揭示出这些个体的认知能力能够超越规范的束缚与决定。

无论规范的逻辑提出了怎样的秩序和意义，规范中的个体都是能动的从心理和生理上、口头和行为中去体现这些规范，有能力（注定会）撰写出他们自己的意义。他们把自己的个人描述包括谈话组织起来：“我在参加一个特定的话语，进行一场语言游戏”。有时这一游戏比其他时候进行得更好，有时更多的是试验性的，但是个体无时无刻不处于一种混合的情感之中，既意识到语言游戏对他们的期望，又很清楚地了解与语言游戏有关的自己的位置——情绪性和感知性。怎样协调这些位置——说什么，怎样做，怎样看待——并不总是那么简单容易，一般来说，要明白个体在话语中的相对位置是相当困难的一件事，无论是否在场，个体想要在话语中看到她和他自己，这一点从来就不困难：游戏中的一个有意识的玩家（无论是否勉强或是尚未正式授权），从不会无意识地进行这场游戏。

参见：代码、常识、俗民方法论、反讽

17 阴性书写

阴性书写（Ecriture feminine），或“女性书写”，是露丝·伊丽格瑞（Luce Irigaray 1985）提出的一个术语，指的是女性的象征性表述这一概念，能够克服当前语言结构中的霸权，这一霸权结构不仅是阳性的，面

且是绝对男权主义和族长制的，特别是使女性的表述处于默默无闻的境地。经过伊丽格瑞、埃莱娜·西苏（Helene Cixous 1990）、朱丽娅·克里斯蒂瓦（Julia Kristeva 1984）等人的发展，这一概念迅速混合了语言学和心理分析学的理论。关于生物决定论或是女性表述中的本质主义的范围，她们尚未达成总体上的一致见解，但有一点是相同的，即在身体上的特征："在爱与恨这一经典的对立之外……存在着**一个半开放**的区域，由那些二分法中十分陌生的**嘴唇**组成"（Irigaray 1993）。

阴性书写吸收了索绪尔、弗洛伊德、拉康和德里达德等人的研究，但最重要的源泉是尼采的作品以及他试图有意识地建立一种基于反讽式的批评和重估的哲学。尼采曾建议说，作为某种策略，"如果真理是女人，那么就需要重新评价所有的价值观念"；阴性书写把这一点作为自己的核心思想（Irigaray 1991）。

语言和身份

两性之间的社会不平等具有深刻的意识形态上的结构，特别是在无意识的基础上对语言的运用，这使得"主体"，自我，无论是语言，还是在科学、宗教和法律的发展都难免具有阳性特征；真实的阴性在谎言之网中被删除掉了。女人不能了解或爱她们自己，这是由于语言是她们身外的异类，不属于她们，基本上倒映出她们的贫乏；女人处于一种"抛弃物"的状态，在精神上也遭受到同等待遇（Irigaray 1993）。

有必要让女性出现在语言中，以此来反对并打破传统规范，而不是把当前结构和象征中的女性打上受压制的、贫乏的、公然的"异"文化的标志。女性不仅只是简单地接收日常生活中的男性化代码，真正的女性现在还要去表达那些难以名状和形容的事物。女人必须和男人一样地讲话并参与到男人中间，才能获得一定的社会地位，建立一定的社会关系，并获得文化资本。依照男性关于身份、主体性、真理、意义和价值的参照体系，女人就只会把自己视为男人的劣等（阉割）的版本。

这种挑战并不是要排斥语言，例如诗歌，语言这一象征形式是具有解放性、社会性、个体性、精神性和想象性的源泉。要超越"父亲之法和父亲之名"（The Name and the Law of the Father），必须从女人内部的完全的女性开始重新书写女人；既不模范男人，也不寻求成为他的社会契约的一部分（目标不是达到和男人类似的身份、地位或公共性），而是书写出超越先前所有规范语言的女性经验。这种"女性用语"强调并给出的是多元性、流动性、节奏感、差异性和恰当性，以此代替男性真

理中的单一性、线性和僵化的（二元）对立。这是一次以诗歌风格出现的试验，形成了新的话语形式（Irigaray 1991）。例如，儿童在学习语言结构之时的有节奏的呀呀学语，可以被用来进行写作，以此来反对由声音、身体和歌谣构成的语言。目前，这种节奏在语言中基本被保留为各种回声：例如线性进程中的间歇、停顿和静音。

女性上帝尚未降临——实际上她将基本上总是生殖之神——但是依然可以期待一个女性的语言（也可以是女性的法律与哲学）。无论如何，女性的书写能够带来对西方思想中绝对的单一性、等级性和对立性的突破：身体与心灵，主体与客体，感性与智力，实质与形式，自然和文化，个性与自我。上述的这些二元对立都可以化约为女性与男性的对峙：西方文明是建立在家长制基础之上的。能够同时包容二者（或多个）的想象就是：整体诞生于差异的结合。如果自主和平等是男性在过去一个世纪中发现的，那么差异可能是女性在未来将要发现的：差异间的平等。

人类学的共鸣

对上述观点的共鸣体现在人类学中当代的“女性主义”写作和它们“对差异的热情”（Moore 1994a）。对此，斯特拉森（Strathern 1991）曾描述为，人类学在自己身上发现了一种新的美学；单一的田野工作者成为单一的作者，单一的社会或文化被翻译成单一的研究对象，这些古老的真理不再能够令人信服。出现这样一种趋势，即宁可在人类学分析中保留下现象的复杂性，也不愿做过多的系统性分类和关联。应当详细说明复杂性，而不是加以简化；可以去分析复杂性，但不要把分析当成全部，否则只是为了控制和方便起见的虚构。

斯特拉森（1988）指出，有一种方法能够使我们保持对人类学描述所具有的暂时性和试验性的认识，那就是辩论：不断地推倒现存的分析框架，这样总是可以重新理解社会世界。举一个例子，虽然人类学的象征分类理论深受西方传统对社会的理解的影响，把社会看作是复数和集体性的，是不可化约的个体的人的（有秩序、分类且统一）总和，但是如果把这些观念与受到美拉尼西亚影响的人类学理论观点并置在一起进行辩论，则会是富有成效的，后者认为社会是单一的且由复数的“个体”组成（1988：13）。在此，单一的个人被想象成一个社会微观宇宙，具有普遍的社会性，因此把众多的个人聚集在一起和聚集一个人没有什么分别。

某种意义上，人的复数性和社会的单一性可以被看成是“一回事”（即个体之间是等同的），就像美拉尼西亚的人类学和西方的人类学也是“一回事”（即个体相互对应而存在）。美拉尼西亚的人类学和西方的人类学关于个体和社会的描述（分类）是矛盾的，这种矛盾性促使双方都能够拓展自己。矛盾使任何一方都看到每一种描述的暂时性，也对社会生活进行重新审视，把它看作是“从一种状态到另一种状态，从一种社会形态到另一种社会形态之间持续的运动”（Strathern 1988：14）。通过这种运动，人类学分析有望保持其在社会文化事项分析中的灵活性和多元性；因为固定性和单一性将会吞噬掉多样化的分类，而其中任何一种分类都都可以替代或（有矛盾但并不相互驳斥时）扩展先前的分类。如此以来，人类学需要对虚构式的分析进行重写。

斯特拉森所说的社会科学未来的特点，可能是重生性的推翻僵化的分析框架和单一的象征分类体系，由此产生新的意义和思想观点（Moore 1988：186）。这不仅包括取代社会科学和其他相分类的对立立场，如“文学”，也会取消“家庭”和“政治法律”的对立，“公共”与“私人”的对立（Caplan 1987），“观察”与“主动参与”的对立（Grimshaw 1992），“音调”与“肢体”的对立（Callaway 1992），以及“主导”与“从属”的对立（Ardener 1975）。

参见：矛盾、控制、对话和类推、性别、文学性

18 俗民方法论

彼得·博格（Peter Berger）和托马斯·卢克曼（Thomas Luckmann）曾认为（1966：140－1），如果人类社会现实是建立在混沌之上的不稳定的结构，那么涉及到相互之间联合的对话就成为维系现实的最重要的机制。因此，个体的日常生活可以看成是体现了在一种对话机制下与富有意义的他人之间持续不断的协作过程，通过这种对话机制的“现实影响力”，世界获得了持久的意义和规则，并由具有意义的各种对象构成。此外，根据索绪尔（Saussure 1983）的观点，语言是一个“社会事实”，

这一由对话导致的现实具有集体性和互为主体的特征；博格和卢克曼断定，通过参与对话，个体意识的建立依据的是各种常识性的预设和规范，以及那些从总体上讲被视为理所当然的价值观念和社会群体的分类体系。

俗民方法论，作为一种社会分析的流派，与哈罗德·加芬克尔（Harold Garfinkel）、亚伦·希柯瑞（Aaron Cicourel）、哈维·萨克斯（Harvey Sacks）等人的研究有关，具体深入地体现了上述学者的思想，通过微观的社会实践加以体现，引申出它们的宏观社会含义。和涂尔干认为社会群体中的个体意识深深植根于集体表象的观点一样，索绪尔的理论认为，日常的言语行为承载的是社会整体的单一语言体系，通过个体经验的现象学研究社会整体的索绪尔方法论，和舒茨所说的我们的经验必定（即便是隐秘的）受到文化成员所拥有的共同的背景性预期的影响，以及加芬克尔等人的观点，这些都强调无处不在的人们的日常对话"工作"持续不断地促使他们的生活和世界变得"系统化"且具有共同的特征。

持俗民方法论的人认为，如果我们的社会生活是结构化的，那么这并不是因为社会现实天生如此，或者客观独立的存在于社会机制之外。相反，社会现实是方法论上和集体意义上的事物，包含特定的推理、理解和描述的共同体系，藉此个体得以社会化。这是通过持续的面对面的交谈完成的。而且，对世界共同的背景性预期促使个体按照常规方式解释对话和现实的结构；这种协同工作的结果是社会结构的不断再造（Coulter 1979）。俗民方法论的目标是建立关于背景知识和解释方法的模型，确定日常情景中那些惯常的变动因素。

虽然加芬克尔的著作并不总是最直接和简洁的，但是他的研究（Garfinkel 1964，1967，1972）概括了这一"学派"且被后来的学者用来引述这一学派的主要观点。加芬克尔把俗民方法论总结为（1967：11）："探究代表性的表达方式和其他实践行为的理性特征，把它们当作无时无刻不在进行的日常生活有组织的艺术实践"。

加芬克尔的思想

个人是有组织的社会情景和事务中的一员，也是日常生活中那些理所当然的被视为自然事实的道德规范中的一员。可是，社会成员却在与他人面对面的互动中持续不断的对这种道德规范施加影响。他们有能力施加这一影响，因为他们在表达方式创造方面拥有相同的"常识性理解

的基础”以及相同的“社会限定的条件”（1964：233）；道德规范可以理解成“由社会组织的共同实践的偶然成果”（1972：323）。

也就是说，人们倾向于确认并展示他们的生活是按照理性、连贯性、选择性的、可理解的、有计划的且统一的方式组织起来的。而且，作为社会群体的成员，他们采用相同的方法来完成这一点，并为自己提供关于他们生活和活动的理性（诸如此类的）描述。这些共同的方法包括诉诸于传统的规范、目标和问题，具有集体性和持续性。所以，“任何由实践者所声称的影响力、清晰性、连续性、计划性或效率，以及所有关于充分证据、实例、叙述等等的承诺，都作为一种现象，从这种对承诺的追寻中获得其自身的特征（1972：323）”。

不过，如果先前背景性的社会限定的条件要想进一步成为未来成员之间共同的社会特征的话，那么道德规范依旧是有效的；个体解释的行为也是有必要的。诚然，这些限定条件会在描述世界的过程中，倾向于那些满足它们自身的解释和特定的分类、分析、理解和认知。可是人类生活中潜在的混乱和不可预知性，依然需要社会成员不断地“特殊处理”：弥合裂缝，并根据特定的共同推理规则把知识的模糊之处条理化。可是，社会成员分享和采纳的共同理解本身就是不完备和模糊性的，如果理解要保持长期的有效相关性和可变性，那么就必须具备这种灵活的特征。所以，很多社会日常实践都可以说是承载着艰巨的任务，要在共同的可供选择的可能的解释、原因、含义、客观性和真实性之中，谨慎管理并协调受到规则约束和组织的社会活动的生产。简而言之，正是通过这种评估实践持续的协调——一项“（如果说是无意识的）艺术性的成就”（1972：323）——社会成员才得以不断把他们日常生活中熟悉和平常的活动看作是熟悉和平常的。

这都意味着社会成员生活中一个极为重要的现实是由日常预期、活动和解释构成的常识意义上的世界。而且，这一日常世界也构成了对常规生活进行改变的分界点和转折点——一如在戏剧、庆典、剧场、理论、梦和羞辱这些现象中那样。例如，个体的身份和地位是建立在共同的预期行为基础上的公共协调的结果；否则成员的同伴们将会质疑个体怎样和为何行动。可是，也存在一些场合——例如“地位递减仪式”——其中一个成员的公共身份在地位上暂时性或永久性地被降低，他或她受到羞辱。这种羞辱行为可以具有这样的意图或效果，即成员的日常活动的社会结构在他们自己面前变得清晰可见；那些超越了日常生活的人会受到社会成员的鄙视，立即成为对他们自己而言“不称职的社会学意义上的研究者”和陌生人（1967：78）。

同样，通过有意破坏日常生活的常规，社会分析家（“职业的陌生人”）可以获得很好的机会去观察规范现实的修复和再建这一特殊的过程。

俗民方法论的运用

萨克斯（Sacks 1974）对上述思想作了一个贴切的说明，将其视为“自然语言”表面上无伤大雅的偶然性的片断。萨克斯说，对自然语言的研究展现了如何运用加芬克尔的日常实践推理，因为正是在交流中社会规范才得以维系。语法规则制约着社会成员如何理解讲话的意义，而社会规范则制约着社会成员如何解释事件的意义，他们遣词造句构建一致或结构性的社会文本的过程揭示出他们所拥有的隐秘的社会知识。这些关于共同规范的知识促使社会成员把行动看成是明智的，把对话看成是有意义的，把事件看成是有序的。共同的社会结构帮助社会成员理解对话，也就是说，那些具有共同理解的人在复制社会结构。

举一个最简单的例子（Sacks 1974：226）：“婴儿哭了，母亲抱起它”。在文化成员中可以做很多观察。首先，似乎人们假定这位母亲就是这个婴儿的母亲。其次，人们假定第二句话所描述的事件发生在第一句话所描述的事件之后；实际上，他们会预设一种因果关系，即母亲之所以抱起这个婴儿，是因为它在哭，而且试图抚慰它。最后，这类句子被当作是对某一类事件较为普遍的描述，而无需具体到哪一位母亲或婴儿。这两个句子讲述了一个完整的故事，语法的“共同文化机制”意味着文化成员有望获得相同的世界观和价值观。

萨克斯继续谈道，文化成员能够按照上述方式进行解释活动，是因为“文化最伟大的力量”在于它“已经灌输进文化成员的脑中，以至于他们在各种细节上都极为相似”（Sacks 1974：218）。文化成员拥有相同的对世界事物的“分类机制”，以及这些事物将会怎样地在他们生活中出现，按照怎样的顺序出现，又会发生什么样的演化，和怎样的活动相互关联：“婴儿”在预期中“会哭”，而“母亲”在预期中则“会抱起它们”。一旦文化成员看到这些事件的可能性，达成特定的理解，他们就不再去探究其他的可能。可是，后者应当受到同等对待。文化成员会拥有相同的词汇体系，其中会包含一些其他的替代选择，可用来强调实践中不同的意义节点：“婴孩”也哭了，“父亲”也会将其“抱起”。与情景相关的规则将会告诉文化成员可以在何时听到大致怎样的词汇。

其他尝试者

很明显，加芬克尔等人看待和研究的思路与其他学派和社会分析家的思路有着共同之处。例如前面曾提到的博格和卢克曼所描述的“现实的社会构建”，还有安东尼·吉登斯和皮埃尔·布迪厄的研究，以及其他所谓的“行动理论家”对社会环境持续构建的说明，并不诉诸于那种涂尔干式自在的社会事实的观念，而是认为社会安排能够进行自我再生产，无需借助个体的力量（Rapport 1990）。

可是尤其需要提及的是，在俗民方法论和人类学研究中更为特殊的重合和相互借用之处。例如，格尔茨关于常识的理论（Geertz 1983），就受到舒茨观点的极大启发。格尔茨说，常识是一系列被视为理所当然的对事实的假设，是那些关于经验的及时的反应，也是任何正常人都了解的，但最好被理解为一套有序的默认思维，一个包含习得符号的文化体系。基于这一点，常识在不同社会中会互不相同。而且，常识的风格、了解的方式、对待生活的态度和表达智慧的语气，这些将会相当地多样化。对智力来说，常识作为一套总体上的模糊的教条式的思维框架，在认识事物过程中占据核心地位。常识装扮成知识的模样，显得那般天然且不容置疑、实用且容易操作、朴素、显著和现实。并且大多数地方的大多数人都在常识中度过了他们大多数的社会（智力和情感）生活。只有当人们不再视他们的生活是现实和实际的方式时才出现例外。即使这个时候，也会有更多的打着理论、宗教、科学和审美旗号的观点来填补常识解释力的不足。在人类生活的大多数情形中，常识构成的文化体系和个人相应的经验一起，对于使生活富有意义来说已经足够。在特定的非日常时刻，例如仪式之中，可以采用不同的意义、情绪和活动的文化体系，以便将日常生活的中的偶然事件融入视野之中，这可能会以“终极的”神圣的形式完成。然而，这种非日常的角度对于基本常识起到说明和支撑的作用，这样一来，文化的成员就回归到意义的体系，而这些意义就获得进一步的加强。实际上，所有理论性的意义体系都是在基本常识之外发展的，与基本常识之间保持着一种辩证关系；既超越常识，又在完善且维系常识（Geertz 1971：90－112）。

在埃斯特·古迪等人（Esther Goody 1978）的著作中，认为正是在那些琐碎的微观社会层面的语言形式和过程基础之上，才形成构建社会结构的基石。同时，在“广义社会结构中积淀下来的目标和约束”（1978：2）中也逐步形成社会互动。事实上，每一文化都具有主要的互

动方式和风格，都会提出一定的“互动系统机制”（1978：288）；这就将成为“被无数个体日常重复的模式”（1978：245）。因此这种辩证关系：能够正确地延续下去，而成功的互动又会强化这种文化标准型的表达和表述策略。而且在这一规则的支撑下，意义成功地得以协调统一，并进行自我表述。

约翰·甘柏兹（John Gumperz）和德博拉·坦嫩（Deborah Tannen）所说的“框架”和“情景化地作暗示”（1979：307－8）是文化互动系统的一部分。这些体现了互动形式的鲜明的外在特征，引导参与者以特定的方式和特定的行动去理解对话的内容。情景化的暗示使得理解能够畅通无阻，这些共同的背景性知识会无意识地被调动起来，而另一些则在其他场合中被调动出来。因此，在这类对话中存在一个惯例的并行发生机制：音律、音韵、遣词造句、转折、感叹、节奏、语速、停顿、音量、语调、肢体、形式以及主题的推进。

另一部分文化互动系统是肯尼思·派克（Kenneth Pike）所说的“音元单位（*Emic units*）”（1964：55）。他说，文化把世界裁剪并分割成各种“发生单元（*emes*）”——信息和行为的单元——并且促使其成员看待和期待特定的可能的经验；文化成员共享关于“音元单位节点”的知识，在此基础上，将会出现特定类型的行为和对各种替代的可能性的分类。对话成为一个协商的过程，其中表达出对事物的经验、有哪些可能的选择以及那些行为是恰当的。既然口头和非口头的表达方式密不可分，既然语言的音元单位可以天然地过渡成“行为的发生单元（*Behaviouremes*）”（1964：58），文化的发生单元就构成了统一的行为、思维、讲演这些现象的重要部分，基于此，人类所有的有意图的活动将会在社会结构上相似。

俗民方法论和民族志

在民族志中更广泛地采用俗民方法论的分析方法的困难之一是要求分析者掌握他或她的消息人的语言的相关知识。那些在他们母语之外从事研究的人类学家中只有极少数能够使自己的资料数据满足必要的微观社会视点的需要。

用俗民方法论的原则展现非西方的民族志的一个尝试性例外是摩尔曼（Moerman 1988）对泰国对话和美国对话的比较研究。摩尔曼的初衷是采用“一种情景化的对话分析”，以便科学描述社会生活中的经验性时刻的形成和社会秩序连续不断的展演过程。他说，“在交谈的每一时

刻，人们都在经历并生产他们的文化、他们的角色和他们的个性”（1988：xi）。

摩尔曼用（总长 214 页中的）58 页来描述他的案例，包括对泰国讲话者之间和美国讲话者之间对话片段的转录与注释。他将此称为讲话者在很大程度上未能意识到的“互动过程”。它们都是在表达方式上必须的机制：“规定范围内即兴创作的无意识的发明”（Bourdieu 1977）。所以限定性和强制性都是文化成员共同的互动体系的特征，无论是泰国人还是美国人，两个案例中他们都在精确无误地按照惯例进行“单一的事物描述”。两个案例中，他们的对话都是源于各自共同的世界观、倾向性和经验，并在总体上加以重复。

参见：代码、常识、话语、互动

19 形式与内容

这一概念性的区分可以极大地借鉴乔治·齐美尔（George Simmel）的经典著作（1971，1980）。

齐美尔认为，任何社会现象都具有不可分割的两个要素（和康德对表象和实在的区分类似）：形式与内容。事物的形式是它的结构、框架和语法。形式带来分类以及同类的汇聚、类别、分类、图式、语言、循环和分类体系。而且世界及其各个方面只在形式的组织下才可能成为经验和知识的对象。形式通过在事物之间划定界线加以区分，从而否定事物的连续性。所以，形式指出了限定的条件，只有在这些前提条件下才可能获得特定的经验和知识。总之，形式是对象及它们之间的相互关系：这些对象例如道德、性别、挑逗、卖淫、色情、爱、家庭、社会、历史、资产阶级、戏剧、宗教、死亡、科学、艺术、文学和人类学；而关系则包括，比如说等级性、补充性、对称性、对应性、忌讳性、隐喻性、转喻性。形式介于人类的经验和世界之间：人类世界可以说是在形式上建构出来的。

此外，形式是一个综合过程。通过形式，个体走到一起，形成持续

的关系并结合成团体。凭借对语言和其他分类体系的分享，个体才能进行有序的常规的互动；才能形成“社会”。社会体现的是个体在共同的形式下的互动，个体运用形式与其他个体联合并相互包容；可以想象不同类型的社会根据它们的成员所采用的形式进行融合：按照完全相同的方式或是带有显著的差异；合作或者对抗，相互补充或者相互排斥，同时发生或者序时发生，面对面或者远距离，具有共同的知识或者没有。

或许人的一个本质特征就是在人与世界的关系中所采用的多种多样的形式。因为形式是人的创造物，也包括语言、观念、概念，这些机制逐渐构成了人类发明的复数的世界。没有任何一种形式或者某个形式体系能够在逻辑上、本体论或认识论上获得优先地位，而采用某一形式更多地由偶然性因素，或者传统、修辞、策略、权力以及其他实际的意图决定。在时间中相互关联的特定的形式体系或组织，可以描述为“文化”，属于某一文化就是分享关于形式运用的知识以及一系列形式的正确实践。而且随着社会类型的融合，可以想象不同类型的文化成员之间在空间和时间上形成一个连续的统一体，在那些完全分享、部分分享或完全不分享同一套关于世界形式的文化体系的人之间展开。

例如，人类学这一学科会体现特定的文化（就像任何其他的“学”或“主义”那样［Boon 1982：231］），其成员具有相似的关于形式对象的知识：田野工作、功能主义、民族志、阿赞德人的巫术、克钦人、克里福德·格尔茨；以及关于这些关系的知识：例如建立起一定的消息人，按照主题撰写田野笔记，发表学术观点，获得《当代人类学》期刊的认可，代表曼彻斯特学派（以及其他可以诉诸纸端的事项［Brady 1991b：13］）。那些能够与其他成员一起在特定的时间与空间中充分、恰当地运用这些文化形式的人，可以说是属于一个“人类学的社会”。

根据齐美尔的描述，一定的文化形式为互动提供了中介，通过这一中介，个体才走到一起；这一文化组织就是他们社会交往的手段，也有助于在他们之间建立起社会，并且声称具有共同的象征性现实。属于一个社会意味着采用相同的文化形式建构现实。

可是文化组织从来就不是稳定的。由于形式处于持续的变化和转化的过程之中，文化所包含的对象和关系也就在处于不断变迁之中。理解其中的原因也就是在区分形式或内容。我们说过，形式是创造出来的。事实上，他们是个体有意识的智力活动和体力活动的产物，以个体为媒介。个体创造出形式促成世界的形成的和经验的产生，个体借助形式才遭遇到“他者”。他们这样做是出于各种不同的动机，追寻的是一定的目标。个体构建并运用形式以便赋予它们多样化的个人意义；使它们在

他们自己的生活中具有独特意义：他们的意图、兴趣、希望、需求、信仰、价值观念等等。这些构成了他们的形式的内容。而且，正是这种个体运用导致了他们在集体意义上的交换；个体不断地为社会生活带来文化形式，不断地构建社会并分享文化，为的是表达他们的个体意义。既然内容与形式有着本质上的差异，那么同一种内容可以在很多不同的形式中得到表达，而同一种形式也可以表达众多不同的内容。所以，没有哪两个个体会把相同的意义赋予相似的文化形式；以至于他们在个体互动中进行交换的同时，实际上是在力图达成可能的合意，为此，他们会采用各种各样的方式进行说明和解释。

尽管如此，形式和内容之间可以进行自由交换，个体还是会创造出新的形式，因为他们不断发现在现有形式下无法表达他们想要表达的意思。弄清楚为何要这样做之后，需要明白的是，一旦形式被个体创造出来贮存并表达特定内容，它就获得了某种程度的自在性。一旦个体建立起他或她的词汇，事实、绘画、汽车，它们就不会被轻易地抹煞掉；它们就独立于创造者，具有生命（在词典中、百科全书中、电影中、教堂中、车库中）。而且，它们的功能依据的是自身的机制和能力（汽车不能用来写作诗歌，词汇不能用来开到卡迪夫［Cardiff］）。最后，一旦它们被制造出来，它们的创造者们很少能有机会控制其他人对它们的影响和使用，也不能控制它们人格化和制度化的过程。总之，形式可以独立于其创造者和产生的时刻，获得一定的自足性和稳定性，甚至客观性，凭借这一点，它们获得了在世界上的一席之地。这并不是说形式获得了自身的权力或力量，这一点需要明确。形式并不是自在之物；并不具有完全独立的生命。相反，是个人在通过这些形式完成自己的生命。形式具有惰性：它们具有惯性，而不是冲量。词典中的词汇、车库中的汽车、百科全书中的事实、教堂里的绘画，都需要借助人来进行运作，也需要和人的生活保持相关性。形式不断依靠个体产生互动，依靠个体习惯性地把它们联系在一起，有规律地进行交换，有赖于个体经常性地在心理、生理和精神情境中运用它们。

关键在于，文化形式，无论是支离破碎还是具有惰性，都很难被忽略。词典、百科全书、车库还有教堂，都是为这个混乱（而不是制度化）的世界创造出来的，采用这些形式的个体们，如果希望能够按照规矩正确地表达自己的话，必须谨慎地操控这些形式（需要综合社会文化环境中的其他东西）。实际上，操控这些文化形式，习惯性交换的常规生活，占据了一个社会成员的大多数生活。而且，当文化形式在不同个体之间传递，运用于不同的互动过程，它们的形式与特性逐渐退化：逐

渐平滑、无力、干涸，被通常的命名给取代。词汇成了陈词滥调，事实成了常识，机器变成了设备，绘画成了教义。形式上的混乱会使互动僵化，遏制个体进行进一步的想象和创造。

然而，历史上更为常见的是，形式上的停滞与个体的创造发明并存。因此，当文化形式“凝固”且变得独立时，就会从创造它们的力量中分离出来，使得世界中充满着习惯，而个体也就会创造出新的形式，为世界带来进一步的变化和变迁。在形式的混乱中要发生这些，首先要求，个体有可能在众多相互竞争的选择中（宗教和科学；弗洛伊德和荣格的心理分析；积家、阿曼尼和马莎的服饰；曼城、曼联、狼队和希伯尼安等足球队）进行筛选；并且把这些形式按照一定的顺序和频率组织起来，形成新的产成品（拉康心理分析；朋克服饰）。其次，当个体发现现存形式无法满足他们的需要时，无法使他们自在、恰当地表达脑中的思想时，他们就会创造出新的形式，既能满足自己的需要，也可为后来集体性的运用创造可能：例如新的词汇（“牙买加产的大麻烟（Spliff）”；“字节（Byte）”）、新的事实（时间具有相关性；十个孩子中就有一个会受到性虐待）、新机器（飞机；传真机）、新绘画（白衣巫师；电吉他）。

总而言之，齐美尔描述的是具有惰性的形式和具有“活力”的内容。前者由后者制造，然后前者就会存续下去，具有自在性、客观性和制度性特点，而后者依然在进展和变化之中——这导致了两者之间的紧张和冲突。此外，创造的力量为个体所有，而具有惯性的形式由集体掌控。这样一来，个体新的才智观念会不断与旧有的集体形式发生冲突。齐美尔称之为社会学上的“灾难”：文化交换的共同形式推动了更广泛的交流，同时也使得交流在实际中变得无效；客观化的文化形式的常规交换，对正在不断寻求通过文化形式进行表达的个体的主体性而言，构成了障碍和压力，个体的创造性受到它以前创造出的文化形式的威胁。但是，正是这些张力肩负起了社会生活的动力以及文化的发展和变迁。总之，社会的图景既不可简单化为系统强制或客观决定的事物，也不可被当作是纯粹的主体思想状态的瞬间火花，而是应当综合集体性自在的对象和与个体创造性之间的关系两者。在共同的形式中，个体灌注进社会生活的经验，这些经验具有多样性、不连续性、特殊性、必然的冲突性和无休止的运动性。

齐美尔和人类学

马克思主义批判者乔治·卢卡奇（Georg Lukacs）曾经质疑齐美尔

关于印象主义的理论和对交换主义的提倡（Gassen and Landmann 1958：171－3）；这里强调的是文化和社会，而不是马克思主义（或者功能主义、结构主义）所说的系统性要求和规范性约束，也不是用互动分析和现象学分析对个体思维的偶然性进行研究时所具有的模棱两可性和多义性，互动正在个体的思维中发生且将要“出现”。对印象主义（体现于塞尚（Cezanne）六幅不同的肖像画和《静物的苹果和橘子》）准确的运用，出现于大卫·帕金（David Parkin 1987：64－6）借用印象主义来指出人类学对当代文化生活的想象具有潜在的无限多样的角度：极其多样的视野和角度，相互补充，却不存在任何潜在的共同结构，也不存在任何有限的一般性规则，以及单一的主导性逻辑。在更一般的意义上，帕金如今可以借用从立体派（Cubism）到达达主义（Dadaism）的印象主义的眼光来帮助人类学审视自己的社会模型；这是按照固定的结构和确凿的事实模仿各种可能的思考，在我们中激发起对不完整性、视角以及创造性的新的关键性隐喻（Moore 1987：729－30）。

和齐美尔的思想相吻合的人类学思想也并不会被排斥性地看作是近年的古董。埃德蒙德·利奇终究认为我们人性的本质体现在我们作为个体不断的反抗业已存在的集体结构、法律、规则、风俗和控制之中，体现在我们不断创造出新事物之中。利奇看到了结构与创造性之间、整齐划一性和活力之间存在着无法避免的矛盾，且包含在必然的辩证性过程中（Leach 1977：19）。当维克多·特纳借用韦伯关于惯例和卡里斯玛（charisma）之间的辩证关系来阐述一个普遍的结构与反结构的理论，其实在本质上也是涉及同一个矛盾。特纳说，象征性的行为建构起社会，社会作为一个过程包含各个方面的结构和反结构。而且反结构要优先于结构，更具有创造性，结构则同时保持对称性并且会卷入到不断捍卫个体真正的忠诚的斗争中（1974：231－69，1982a：96－129）。

需要加以论证的是（齐美尔的）形式与内容怎样才能为人类学提供一种恰当的方法来研究社会生活中的创造性、多样性和模糊性（Rapport 1993a：161ff.）。这一概念含有对个体多样化的运用集体性文化形式（对象和关系、制度与语法）这一观点的支持：形式的多样化建构、形式之间的联合和这些形式之中所渗透的意义。

参见：文化、话语、互动、社会

20 性 别

埃德温·阿代纳（Edwin Ardener）1972 年发表了一篇题为《妇女的信仰与问题》的论文。其中他阐述了民族志的一个方法论的困境，即在民族志的文本中相当缺乏妇女的言行和思考以及理解。20 世纪 60 年代的人类学写作，和以往不同，那时无论民族志的作者是男性还是女性，似乎仅仅只有男人的声音出现，女人是“沉默的”，作为一个实实在在的存在被抹煞了。女性的行为应当受到关注（她们结婚、抚育孩子、烹饪、劳作），可是她们“在整个分析中消失了，或者更准确一点说，她们受到努尔人的牛一样的待遇，只会被观察而不会说”（Ardener 1975：4）。

阿代纳在文章结尾提醒女性民族志作者，在研究其他社会的女性时要注意抵制把她们的主题“用‘男性化’的方式表达”这种做法（Ardener 1975：15）。简而言之，我们自己的社会运作的主导（男性）模式，把女人看作是外人，即使是那些来自最有可能对社会过程和生活方式提出有价值且重要的女性观点的女性人类学者也是如此。阿代纳为女性民族志工作者提出一项挑战，认为“或许她们自己也积极反对解决‘女性问题’，［她们沉默］得更深重，因为她们意识到面对这一问题会使她们所从事的研究框架一分为二”（Ardener 1975）。

再现女性

阿代纳关于女性抵抗意义的预言在一种复仇情绪中被清醒的认识到。20 世纪 60 年代，出版民族志时，如果标题中含有“女性”的话就卖不出去，可是今天在任何不错的学术书店中关于性别的书架却相当庞大。这种态度上的转变，其实并不是因为女性话题或者女性对事物观点的流行；因为人类学中的性别研究，和其他相关学科中的情形一样，总是与后现代主义和后殖民主义联系在一起，在近二三十年来对人文科学中的宏大叙事的批判中扮演主要角色。这种对“女性问题”拂晓式的认

识，并不仅仅出现于人类学，其他学科中也是如此，成为重新划定原本森严的学科界限、领域和主题的重要推动力量。

如此一来，强调特殊意识的主张，或者说强调“女性问题”，就具有了立竿见影的效果，即揭示出性别歧视不过是西方司法、政治、经济以及学术思想与实践长久以来形成的冰山的一角，这些不仅仅导致了男人和女人的不平等，而且也造成了其他不平等，如阶级、种族、民族、国籍以及性取向。一旦妇女坚定地加入到“现存”话语的游戏之中，无论是作为社会研究的对象还是作为调查研究的主体（摆脱了她们先前附属于男人的状态），结果就是，如同埃德温·阿代纳预言的那样，一个“库恩式”范式的飞跃。当女性，这个占世界人口百分之五十的部分进入视野之中，将会从根本上动摇这一学科的认识论和方法论的根基。用塞拉·本哈比伯（Seyla Benhabib 1992：178）的话说，“研究范式关于对象范围的界定、测度的手段、证明的方法、理论术语所谓的中立性以及所声称的其范式和隐喻的普遍性无一不受到质疑”。

“妇女问题”一旦受到认可，就将对人文学科思考与实践的方式产生颠覆性的作用。这些体系和制度曾经被视为是公正的、平等和进步的，现在却被看作是不公正、不平等和倒退的。以往人们从未听闻过任何来自这种支配性结构的不平等遭遇，因为以前在西方建立起来的大多数认知策略，无论是政治上的还是学术上的，都不会认识到所有这些已经被划分为非我领域的事物，例如白人、中产阶级、有产男性（Benhabib 1992）。这样一来，女性就被当作世界的中介，其实就是被看作是一个他者。女性主义者、后现代主义者和后殖民主义者对以往神圣的范式的冲击，都促使人们认识到其中的差异。

发现差异事实的存在，以及接受所有其他关于人性的他者的差异，都颠覆了很多曾被视为神圣不可侵犯的普遍的传统（Benhabib 1992：191）。对于女性主义理论，对于其他关于宏大叙事逻辑的批判来说，揭露西方学术思想中隐匿的对他者的思想意识上的建构，揭露它的社会和历史制度的含义，就成了当前要务。需要重新解析我们关于真理、推理和人性的概念的有限性。这是出于社会舞台艺术中核心地位的社会理论的任务，人类学近二十年来关于性别关系的研究，对于这一反叛性的跨学科的任务具有特别重要的意义。

人类学早期作品中的女性声音及其贡献

似乎在女性主义对其他人文学科产生影响之前的十多年，它就开始

影响到人类学。例如在心理学中，卡罗琳·吉利根（Carole Gilligan）作了突破性的研究，她发表于1982年的《一个不同的声音》（*A Different Voice*），就质疑了皮亚杰（Piaget）和柯尔伯格（Kohlberg）所提出的道德能力的发展模式。人类学中，发表于20世纪70年代的很多著作，讨论“妇女问题”并且表达出对人类学中男性主导的偏见的不满，并逐渐成为主流（Strathern 1981：167）。这包括：米歇尔·罗塞多（Michelle Rasaldo）和路易斯·兰菲尔（Louise Lamphere）1974年编撰的文集《女人、文化和社会》（*Women, Culture and Society*），雪莉·阿代纳（Shirley Ardener）1975年的《感知女性》（*Perceiving Women*）。后者既有女性作者，也有男性作者，这也意味着主流对此的接纳。此外，70年代由一些女性人类学家撰写的关注特定社会中女性的民族志作品也开始进入主流；例如玛里琳·斯特拉森（Marilyn Strathern）1972年发表的《中间的女人》（*Women in Between*）和安妮特·魏纳（Annette Weiner）1976年的《有价值的女人，有声望的男人》（*Women of Value, Men of Renown*）都是基于在新几内亚的研究。

这些早期的作品对性别研究做出了两个方面的贡献。一个是促使人类学学科自身更清醒地认识到自己对把女性作为研究主体的排斥，而这一失误又或多或少地与本学科中占据主导地位的理论和方法假设所带有的男性偏见有关。《女人、文化和社会》的作者们展现了女人，和男人一样，跨文化地成为“社会生活过程中至关重要的富有目标和策略的社会行动者”（Rasaldo and Lamphere 1974：11），甚至在某些场合中，处于性别对称一端的女人具有超乎传统理论家们想象的更强大的力量（Rasaldo and Lamphere 1974：9）。很明显，需要重新考虑这一学科的预设和研究过程，以便容纳女性的力量。另一个贡献是，人类学用一种跨文化的眼光来研究女性问题，而不仅仅局限于西方的观念背景。这就能更敏锐地察觉到社会和文化的差异，有力地推动了性别研究在80年代和90年代进行跨学科的发展，早期作品中的“妇女问题”从一开始似乎总是以女人和男人相互联系这种形式出现，行为上也是相互定义，个体之间具有很大差异。也就是说，性别和及其特征并不是天生的。罗塞多和兰菲尔就说，“不同的社会文化组织为各地的女性提供了不同的力量和可能，所以我们［自己的］当前制度放弃了对两性做出任何‘自然’的区分或归类”（Rasaldo and Lamphere 1974：14）。

80年代早期，“性别”（*gender*）这一概念逐渐被用来表明社会所建构的男人和女人之间的差异，而“性”（sex）则用来指生理上的差异（Pine 1996）。“性别”作为象征性的建构，在80年代引起了广泛关注

(Strathern 1980)，随着研究的深入，这种象征性的建构与实践的关系也越来越密切。当今有人认为（Benhabib 1992；Moore 1994b），“性”这个概念以及男人和女人之间的“生理”特征，也是一种社会建构。也就是说，那曾经被认为是物理上的性的方面存在差异的身体，也不再是一件理所当然的事情。在亚马逊地区，很多人没有“身体”这一概念，多数人认为一个人的生殖能力来自于另一个世界，而不是“生理上的”事情。我们对生理“条件”的理解可能和其他人对物质现实的想法不同(Strathern 1992b；Overing 1996a)。

早期关于“女性压抑”的讨论：西方价值观念的残存

早期的作者们，除了纠正人类学民族志写作中对女性的忽视，还倾向于对“妇女问题”提更多的相关问题来进行回答。这主要是因为，摆脱业已接受的权力和权威范式并不是一个一蹴而就的过程，也不容易克制住泛化的倾向。例如七八十年代的很多女性主义者采用马克思权力关系这一卓越的西方权力的模式来解释他们的发现。结果造成女性问题的普遍化，反而走向了反面，与他们自己社会中那种公然的厌恶女人的人之间更为相关和有益，尚未能领悟到他人中的性别关系的复杂性。

十多年来，一个普遍的观念是，女人总是被控制和被支配，而男人总是拥有更多的特权（Rasaldo and Lamphere 1974：9）。事实上，奥特纳和怀特海德（Ortner and Whitehead 1981：x；亦可参见 Collier and Yanagisako 1987）把性别定义为一种社会不平等，从而把性别研究看成是“本质上对不均衡的权力和机会的关系的研究”（Ortner and Whitehead 1981：4）。另一种普遍的观念，主要由雪莉·阿代纳提出（Shirley Ardener 1974；亦可参见 Rosaldo 1974：41），女人由于她们的生殖能力被普遍贬低了，认为她们自然化、情绪化、特殊、内在的、私人性，也是无关主旨的。

正如某些学者指出的那样（MacCormack 1980；Strathern 1980，1984；Jordanova 1980），上述第二种观点，把女性与“自然”领域联系起来，是西方社会的一个重要神话。然而每一种假设所到达的程度（包括性别是不平等之外另一种主要的分析框架这种提法）则是另一个问题（Overing 1986；Strathern 1992b）。如果我们能够接受这种“普遍存在”的**属性**，就像某些早期的学者所说的“妇女问题”，其实在本质上都与西方的思想意识以及西方的权力关系的模式有关。女人被

贬低、被支配，因为她们被看作是自然的、无知的、不受约束的、内在的，这些都是伴随着西方科学（Jordanova 1980：61，64）和资本主义（Benhabib 1992）的兴起产生的与性别关系有关的强大神话。自然，作为一种包括其他人和其他社会的类别，被视作是欧洲男人行动和控制的领域；女人，作为自然的一部分，是男人的财产，或者那人的一件事物。就像玛里琳·斯特拉森（Marilyn Strathern 1980：217）说的那样："我们的文化把男人建设成为创造者和发明者"，而女人则被当作是危险的附属物，因为我们把"文化"本身定义成某种创造出来的事物，并却可以让渡。在这种情形下，女人被视为物品，也就被当成自然资源来对待。

奥弗林（Overing 1986）和其他学者（特别是斯特拉森）都认为，性别"问题"处于另一个比较性的框架内，基本上并不采用西方科学和社会的表面价值观念的观点和主张。同时，我们通过我们的误解过程，了解到西方对性别的想象和评价，以及对性别的道德判断，而民族志的证据则表明这些观念都不具有普遍性。很明显，我们西方自己对于性别的理解，并不仅仅与两性之间的关系有关，而是与更为一般的文化为何与自然不同又高于自然这一观点有关。文化和自然之间的关系的核心也涉及权力和政治理论，包括一些特定概念，如支配与被支配的关系、剥削、压迫、控制以及不平等。西方的秩序和理性的学术概念，喜好采用支配与被支配的提法，可是，自我中心主义的危险则进一步得到加强。在某种权力层次上，这种关系在科学思想中被理解为具有无关道德的内涵，也就是说，人与环境的关系可以理解成某种剥削关系，没有限制，也无需道德制约；科学家的真理，是价值无涉的，也无关道德（Overing 1985b）。这种观点可以说并没有在权力和政治理论以及性别关系理论方面做出多大贡献，只不过反映出来自科学世界的对无关道德的起点的歧视。

至今，这种对西方科学的真理和人与环境之间正确关系的理解依然与很多人所持有的观点十分抵触，很多人把真理和人与环境的关系看作是具有道德方面、社会和政治上的价值。他们对性别关系的理解也陷入了同样的意义背景，因此他们基于实体论背景下的性别观念也就和我们的观念十分不同。如同吉利森（Gillison 1980：172）说的那样，其他人有他们自己的困惑，低估这种本土宇宙观的复杂性就是在否认这一点的真实性。根据这一思路，我们有望提出大多数人都能接纳的个人理论和权力关系，而不是使这些仅仅受到我们自己的支配。可是，理论上可以有如此丰富的民族志对性别关系进行跨文化研究，就像吉利森所提出的

新几内亚高原吉米人（*Gimi*）的权力理论和性别关系，却在逐渐失去其存在的意义（特别是 Gillison 1993；也可参见 Mccallum 1989，Belaunde 1994；Guss 1989 关于亚马逊人的描述）。为何一直以来，性别关系的普遍主义理论会如此摇摆不定呢？

马克思主义者的观点和性别关系的“第二十二条军规”

梅拉索克斯（Meillassoux 1981）从马克思主义角度提出的观点为女人受到男人的普遍控制提供了一个强有力的支持。这也是七八十年代，无论是男性还是女性人类学者都喜欢在他们的作品中提到的性别关系：女人这样做是因为对西方性别不平等的不满和愤怒，男人这样做是因为这一观点支持他们早先的假设。梅拉索克斯认为，由于两性劳动分工情况本身就会导致社会政治对女性的压制，从而使“女人成为男人的仆人（或奴隶）”（Meillassoux 1981：21）。亲属制度对此负有责任，因为正是通过亲属制度的发展，才实现了对女人的压制。婚姻、联姻和父系制度都是男人用来控制和约束女人的手段。通过亲属关系的规则，男人获得了对社会中再生产手段的和女性劳动力的控制（Meillassoux 1981：xii－xiii，20）。

由于直到最近的很多人类学作品都还是局限在人类学家所说的“亲缘社会”，读者不难理解这样一种马克思主义的观点的含义：女人作为一种社会存在，首先主要是受到意识形态霸权的限制和剥削，这在人类学家描写的众多类似人物中尤其显著。可是这种观点是建立在未经证实的特定的关于公民社会的西方假设基础之上的推测，这一假设从一开始就将性别定义为一种不平等的结构。它认为性别基本上就是体现男性的优越和女性的低劣，所以性别关系总是起到某种压制和支配的作用。这一观点理所当然地认为女人的活动会屈从于“内在的”受压制和局限的状态，而男人则会在一个更为关阔的关系网络中从事与他们自己的政治（经济）声望相关的事务。因为男性主导的政治活动，比起女人的“内在性”来说，似乎具有更高的价值，女性的地位总是被认为要低于男性。

奥弗林（Overing 1986）说，当人类学的眼光是从西方的权力模式出发时，女性在普遍意义上就被置于一种“第二十二条军规”的境地。约瑟夫·海勒（Joseph Heller）在他的小说《第二十二条军规》中讲述了一条空军军规，“只有一条军规……那就是第二十二条军规”：如果你这样做你会受惩罚，如果你不这样做，你也要受到惩罚。同样的悖论也

存在于很多早期关于性别的文献中，那时每一条关于女性活动的民族志资料都被用来证明女性的低劣。梅拉索克斯关于男性和女性责任的判断是很清楚地符合这条军规。他（Meillassoux 1981：28－9）谈道，在崇尚狩猎以及因此的战争（虽然假设本身并不成立）的社会中，女人总是会因为她们在社会分工上的缺陷而被贬低，因此会去从事那些在男性保护下的工作，收益小却很枯燥，很少能够获得成就感，例如耕作和烹饪（Meillassoux 1981：19）。我们在民族志中可以看到，男人的工作、仪式、规矩和苦痛都是为了帮助他在社会控制方面获得更高地位，而女人的工作、仪式、规矩和苦痛则是为了证明她们的从属地位和被利用。如果妇女遵从经期禁忌、养育孩子、照管花园、准备并烹饪肉和蔬菜、烤制面包、纺纱，所有这些活动都被当作是女人被男人利用的标志，从属于他们。类似的，女人如果不去狩猎，不去战斗，也不发表政治言论，或是吹奏长笛和击鼓、制造武器、砍伐树木，所有这些缺失也成为女人地位低下的进一步例证。

梅拉索克斯等人试图建立一个性别关系方面（以及广义上的社会不平等）可行的统一的马克思主义理论，可是其理论基础却太不稳固。正如基辛（Keesing 1987b：59）所说，人类学理论，包括那些马克思主义方面的努力，都未能发展出一套能够有效的具有足够普遍意义的思想意识体系来概括文化象征符号或跨文化的建构。建立这样一套统一的理论，无论从哪一方面讲，都不太可能指望马克思主义文化作为思想意识的理论能够超越其所属的特定的西方历史。从这一角度上看，它承载了这段特殊的历史，如果要把这些理论观点用于理解其他的体系，可能就会不合适，因为它总是在宣扬不平等，而且“从属”、“剥削”和“压迫”这些概念过于粗糙（Strathern 1988；Keesing 1987b；Overing 1986）。

强制问题及其思考

西方的政治概念相当严格，与强制和对劳动力及其产品的控制这样一种思想有关。在其中，也包含了自我中心主义的假定，例如什么是工作，什么是人格、中介和权利，什么是主体和客体，什么是财产（Strathern 1980，1984，1988）。它假定女人的工作、她们的劳动产品以及她们的生殖能力都受到男人的控制。很难判断这是平等还是不平等，同时方法论上的问题也困扰着我们作为民族志工作者如何才能在其他人中发现并确认剥削关系。罗格·基辛（Roger Keesing 1987：59

-60）指出，试图找出他人的实践和性别关系中的神秘之处、错误的观念以及压迫关系，往往过于依赖那些危险的假定，例如什么是不平等、控制和剥削，什么是平等的手段，以及怎样才是一个自由的社会。

从跨文化的角度看，公共领导与统治之间的平衡是值得商榷的。“统治”究竟指的是什么？是强制？抑或是控制“最有价值的事物”？“政治”体系可能既包括两者，又都不包括。“控制”的观念会在一些人那里引起很多麻烦，例如在亚马逊上著居民中，很多人都喜欢个人自治，对任何明显的控制或强制都十分敏感（Clastres 1977；Thomas 1982；Riviere 1984；Overing 1993a）。政治权力作为一种强制力量的概念，只为西方所固有，并不具有普遍性。亚马逊人的领袖很少发号施令。如果人们不把政治力量看作是一种强制力量，**也不把它看成是最有价值的东西**，那么从“政治”到“统治”（强制），以及从政治到“控制女性”，这种过渡就不那么有说服力了。玛里琳·斯特拉森（Marilyn Strathern 1981：167-8）指出，“政治”和“政治风格”都是由文化施加给我们的，反映在人类学的发展中就是一种偏见。我们必须警惕把我们自己的“政治”价值观念施加到其他人身上。

考虑在跨文化的框架内定义“政治”的困难，假定女人并不是政治的存在，也不是她们自己社会中有力的行动者，这样会更为简便一些。需要指出的是，大多数人都很难区分我们所说的“宗教”和“政治”的领域。早期女性主义的文本中存在一个普遍观念，即当青春期的男孩子在接受深奥的特许知识时，女孩子却在遭受对她们天性的禁锢和限制。后来大量的民族志为我们对这一领域做了进一步的丰富描述，特别是那些女性专属的知识（Keesing 1987；Descola 1994，1996；Ardener 1975；Hugh-Jones 1979）。奥弗林（Overing 1986）曾说，性别的含义，性别的社会建构，总是与广义上十分复杂的能量理论、生产理论以及权力理论联系在一起。所以把这一复杂的思想体系简化为政治上的男人对女人的统治的做法是不明智的。大卫·格斯（David Guss）在描述居住在奥里诺科盆地（*Orinoco Basin*）的叶库纳人（*Yecuana*）时就提到，特许的知识，或者仪式活动，渗透到每一个文化功能之中，无论这一功能针对的是男性还是女性。女人掌管着花园和自己有力的巫术草药，成为“女人独特知识和仪式独立性的重要表达方式”（Guss 1989：35）。其中一些草药用来治疗儿童和妇女，另一些则用于“舒缓月经、止痛、保护爱人、促进睡眠、改善患者情绪、阻止恶魔侵害、保佑出门的人以及导致死亡”（同上）。对叶库纳人来说，权力在男人和女人之间变动摇摆，

凭借的是一个无休止的二元结构中的互动：女性和男性，内在与外在，房子和花园；女性在外/男性在内；女性在内/男性在外。因此与叶库纳人的性别政治活动有很大关系，这些活动也是以仪式形式出现，其中女人，而不是男人，占据受尊敬的中心地位。

亚马逊人的这种性别关系从任何人的角度看，都是相当平等的，如果强调“隐蔽”的男人主导的控制机制就会使人忽略了更为普遍的带来平等的社会情景。如今，相当一部分民族志在讲述那些当地居民中，女人无论是在思想意识还是在实践方面都能掌控自己的劳动和劳动产品（可以参考很多当代关于亚马逊人的文献）。另一方面，价值观念——与之相关的平等和不平等的结构——并不是那么显而易见的，而是和新几内亚的哈根人（*Hagen*）一样是模糊的（Strathern 1981，1988），在那里实际的情形总是在平权原则和等级原则之间徘徊。目前也有很有民族志案例在说明性别间的平等关系，可能会显得比较主观，在社区中社会生活的参与和角色扮演方面，女性可能具有和男性不同的态度（Ardener 1975；Keesing 1987b）。民族志工作者的问题是，由于我们的性别政治，一种特殊的不平等关系被认为是存在的主要模式。

复数的声音以及日常生活的艺术化技巧

人类学，在反省自己对“妇女问题”的处理，并且纠正自己的偏差过程中，由于它的跨文化的视野，对其他相关学科十分有益。人类学中提出来的最困难的假设，与西方对“私人”和“公共”的区分有关，关于这一点对我们的判断的影响的重要意义的研究才刚刚开始。“内在”与“私人”二元对立在性别研究中被反复提及，从广义上讲，也在西方政治和道德思想与价值评判中具有特殊重要的意义，因此近年来很多女性主义的作品都在关注这个问题的复杂性和合理性。

这种二分法认为，女人局限于私人和内在的领域，所以在男性的公共与政治领域中会受到贬低。女性主义思想对政治理论、心理学和道德哲学的一个最主要的贡献就是质疑了在公共与私人之间的划分（Gilligan 1982；Benhabib 1992；Baier 1994）。女人被束缚在私人领域，限制在正义的判断之外，在当代关于正义和社区的理论中处于一种无形地位。本哈比伯（Benhabib 1992：12－13）说，“自由、平等和互惠的规范止步于家门外”。女性在道义上的主张会被看不起，因为她们被认为缺乏普遍的正义观念，只会更关注她们道德判断中各种关系和叙述的内容与细节（Gilligan 1982）。一些女性主义者试图借用传统

上男性关于正义的理论，来建立他们所理解的女性对护理和养育的关注（Benhabib 1992；Baier 1994）。也就是说，他们在寻求能够把“公共”纳入到女性内在的事务中，例如养育孩子，以及所有其他的我们每天都会碰见并关注的责任。这些作者假定这些“内在”的事务，以及对关心和信任的需要，主要与性别有关，只是女性的兴趣。对这些人来说，不同性别具有不同的道德视野：男人倾向于在责任、契约和公正中定义道德，女人则更多的是关注与养育孩子相关的道德，例如爱、关心、信任和合作。

人类学家，对于这种西方情形在跨文化背景下的相关性提出质疑，西方观念里，由于男性和女性活动的领域不同，他们会具有相反的道德判断。有些人会在公共与内在之间做出严格的区分，有些人则不会（Overing 1986）。从概念上讲，这种区分可能也不适用于我们自己。比如“私人的”这个概念是与个人匹配，对于一个内在的群体就并不匹配。对很多地方的人来说，女性所扮演的基本的行动者、倾听者或者煽动性的评论者的角色，和男人的具有一样的公共性（Passes 1998）。甚至，有一些人，特别是亚马逊人，认为“内在”要高于政治，把这看作是日常生活的艺术以及社会舞台上艺术技巧进行非正式展示的领域。这种情形正是社会生活所包含的内容，例如照顾孩子，以及与这种关心有关的相互依赖的关系中的信任。在道德视野中既没有性别区分，也没有“公共”领域和“私人”领域的区别（Overing 1989，1999）。直到最近，由于人类学尚未完全摆脱西方政治理论中这种排斥内在性以及普通道德的日常关系观点的禁锢，那种亚马逊人的社会性未能得到足够认识和深刻理解。通过倾听女人的声音，可以从不同角度理解男人传达出来的信息，因为他们的社会组织如果不充分容纳他们女人的社会活动，就不具有任何意义。

简而言之，这导致了民族志以各种各样的方式容纳女性主体，特别是女性的声音。在这一过程中，我们不断地发现了一个丰富的象征世界，需要通过男人和女人之间的互动以及他们不同角度的知识来加以理解，使得以往那种简陋的“惟一”模式更加荒谬。只有同时理解男性和女性的（往往是互补的）观点，才能着手去理解其他人中的性别关系。随着性别研究的深入，很明显，仅凭民族志工作者自己独断的声音已经很不充分，仅仅采用男性的消息也显得很不充分。我们也不能从一个抽象的一般的女性角度出发，因为实际上并不存在这样的事物。总是存在这样一种复数的声音，这个虽然看上去有点仓促的臆想，却提供了一种重要且丰富的价值观念层次，认识到这一点最终改变了我们人类学对文

化和社会的认识。

所有的亲属结构，由男人建立，并且通过交换他们那沉默的女人与其他人建立重要关系，这曾被视为“社会”的模式；所有的那些“政治”角色和地位，被男人用来控制政治领域从而成为他们文化的知识占有者，这些一度曾被当作是人类学的基本关怀。性别研究带来的观念对于提倡多样化的声音具有十分重要的意义，导致了对人类学认识论基础的激烈讨论，最终改变了这一学科的问题、主题和方法论，也最终改变了它自身作为拥有特权的写作者的形象。

参见：阴性书写、亲属制度、存在的瞬间、后现代主义、定性和定量的方法论、社会、无家可归者

21 流言蜚语

在任何社会文化环境里，人们在他们的日常生活中往往会卷入到流言蜚语中。自马凌诺夫斯基以来，大家都认识到，研究日常生活世界对于理解人们如何行动至关重要，人类学家一直以来就十分关注流言蜚语的重要性。

然而，关于流言蜚语的分析基本处于间歇停滞的状况（Radin 1927；Herskovits 1937；Colson 1953），直到20世纪60年代，出现了三种具有广泛影响的研究方法：功能主义、沟通主义和象征互动主义。

用功能主义的方法进行研究的主要代表人物是马克斯·格拉克曼（Max Gluckman 1963b）。他说，流言蜚语是一个由文化决定并进行传递的过程，是一种社会事实，具有约定俗成的规则和重要的功能。值得注意的是，流言蜚语有助于维系群体的统一、道德和历史。流言蜚语的本质是借助公共传统的预期不断的（非正式或间接的）从负面对行为进行评价和判断。而且，流言蜚语有助于群体控制其内部相互竞争的小群体和野心勃勃的个体；通过流言蜚语，那些原本隐藏在幕后（含沙射影、模棱两可和自以为是）的不同意见得到释放，从而能够维持表面上的和谐与友谊。最后，流言蜚语是作为群体成员的一种标志和特权，甚至是

一种责任。是群体在进行流言蜚语，流言蜚语是群体的所有物，成为其中的一员就是要传播（关于其他成员的）流言蜚语。

罗伯特·潘恩（Robert Paine 1967）最先开始对流言蜚语进行沟通主义分析，并不把社会看作是一个统一的平衡的社会结构，或者总是趋向于这一目的。潘恩认为，流言蜚语应当更准确地被理解成个体运用文化规则的一种手段，传播流言蜚语的个体具有相互争夺的利益（权力、友谊、网络、物质），他们需要对此进行推进或保护。个体，而不是群体，在进行流言蜚语过程中，其对象并不是群体的价值观念，而是别人或他们自己作为个体的野心。事实上，任何对群体团结的要求可以看作是对自我利益的管束：试图对盛行的社会情景做出特殊的定义。简而言之，流言蜚语允许道德秩序屈从于个体的意图。这是一种功利性的行为，通过某种非正式的交流造成局部影响，个体在有选择地参与、遏制、利用信息的过程中进行争斗。

从某种程度上讲，上述群体和个体之间这种二分的分析方法在象征互动主义的分析中被击溃。此时（Haviland 1977；Heilman 1978）的重点是，社会现实和社会关系如何通过日常交谈不断地获得表述和争辩；在流言蜚语中，个体可以看作是在主动地推测他们的生活和世界的本质。所以，流言蜚语为个体提供了一幅关于他们社会环境的图景，也提供关于正在发生的事件、当地人和他们的地位的当前信息。根据这些资源，他们可以制定出行动计划。流言蜚语也是个体协调他们行动的手段：在他们自己中间协商文化规则的范围和侧重点，并决定采用怎样的社会行动。流言蜚语本质上是一个内在的沟通过程：通过它，个体在一起检验并讨论他们共同生活于其中的规则和习俗。此外，由于规则在运用中具有相对性和模糊性，这种解释永远都不是最终的解释和合意。因此，流言蜚语每时每刻都在瓦解、评价、重组日常世界。

参见：社区、俗民方法论、互动、叙事

22 家和无家

人类学家一直关注移民过程，特别是那些因寻找工作而迁移的人（其后就是他们的家庭的迁移），从乡村迁移到城市的人，以及从相对匮乏或看上去较为匮乏的地区迁移到资源不那么匮乏地区的人。事实上，劳动力移民和（重大的）社会、文化、经济和政治变化有着相当复杂的关系，而那些卷入这种以更好的“生活质量”为目的的迁移的人或受到其影响的人，则成为了一个主要理论关怀（Kearney 1986）。

出现了对拥挤的城市中的来自贫困乡村劳动者的社区的研究（Parkin 1969；Scheper - Hughes 1992），对这种交往网络的研究，凭借这个网络，人们不断地迁移以寻找工作，以及对随着他们迁移的信息的研究（Mitchell 1969；Gardner 1995）。也出现了对劳动力迁移传统的研究，随着一代又一代的男人和女人离开他们的家园而产生的传统的变迁（Lloyd 1979；Marx 1987），当回归的人希望找回他们当初的家园时所出现的矛盾的研究（Gmelch 1980；Ballard 1987）。移民过程，在社会文化再生产和发展中具有重要意义，无论是对那些迁移的人还是原地不动的人来说（Redfield 1960；Meillassoux 1981），还是对个体（移民）行动者和全球（现代化）过程之间的关系（Frank 1965），以及对人们迁移或“定居”所依据的移民过程的意义的解释来说都是如此（Lewis 1961；Grillo 1985）。

与此同时，财富、资源和权力分配中的不平等所导致的移民有时会被描述成不是自愿的；因此人类学关注与劳动力迁移相伴而生的“流亡者”和“难民”。流亡曾被当作一种仪式（Van Gennep 1960），其中通过暴力的分离手段从一个家园社区中赶出跌跌撞撞的流亡者，让他们进入一个限定的区域（例如难民帐篷），只有通过一个相应的重新融合的仪式才能获得新的身份（Conquergood 1988）。流亡者（在 Douglas 1966 之后）也被看作是分类中的异物，一种“肮脏”，源自文化的矛盾和与象征分类体系之间的不协调（Malkki 1995）。特别是人类学研究开始注意融合国际法中的“难民”定义（处于害怕受到种族、宗教、民族、

政治观点或特定社会群体成员的迫害而离开他们自己原先居住的国度的人）和流亡者他们自己以及其他一些与之打交道的机构的经历（Gilad 1990；Harrell－Bond 1986）。最后，随着时间推移难民经验进行累积，人类学家开始研究长期定居下来的难民社区的文化适应性问题，以及他们在自我认同方面的压力：尚没有“在文化上适应”新的身份，甚至总是处于永久的尴尬状态或是跨国主义的状态（Hirschon 1989；Gonzalez 1992）。

这样一来，对移民过程的研究总是包含一种犹太人离散（Diaspora）的意味。这个词汇指的是在古典时期和前古典时期受到迫害的犹太人从以色列土地上迁出（由此在异教徒世界的周围形成犹太人长达千年的定居点），这一词语越来越多地被用于描述那些从故土分离出去，并分散在世界各地，可是却保持了一种作为当前地区陌生人的自我认同的人。例如，亚美尼亚人（Amit－talai 1989）、意大利人（Gans 1965）、和希腊人（Moskos 1989），和犹太人（Avruch 1981）一样，都力图在世界中保持民族的统一性、文化的延续性和民族意识。他们留存了与众不同的实践、关于他们独特起源的神话、对故土的记忆以及最终回归的希望：“……耶路撒冷的下一年”。

移民和“家”

“移民”、“难民”、“流亡者”、“移居国外者”在含义和价值取向上存在区别，在移民的表现形式上有所不同，更大的差别还在于移民的过程是不同的。“移居国外者”传达的是富有和主动自愿地离开，“移民”则是表达一种希望向上流动的愿望，“流亡者”却给人一种丢失的感觉，等等（Tedlock 1996：341）。这些词汇之外的移民过程中人们扮演着“跨国的”角色，甚至跨越的是所谓的社会文化的边界，而不仅仅限于跨越环境地域。

埃得蒙德·利奇的一篇论文（1977）就提出，个体在一生当中都在不断的超越社会文化的边界，无论这一规范是否已经被明确指出，或者被制度维护者明令禁止。所以，利奇指出，当人类学家观察人们怎样做时，大多数分类界线（社会文化风俗背后的秩序体系）都消失了，人们的行为与预想中的相反。“跨国主义”（Schiller 等人 1992）的提法反映出从有限的社会文化单元的分析转向个体在生活中的精神上和物质上的迁移：在他们一生当中或多或少进行迁移的人，或者在途中想象他们自己属于某个社区（并且发明他们的传统）的人（Anderson 1983；

Hobsbowm and Ranger 1983)。这种变化使得人类学敏锐地把分析重点放在家和无家方面显得尤为及时。

“家”指的并不仅仅是传统人类学的概念，除了有时会作为“住宅”或“家庭”的同义词出现（Carsten and Hugh – Jones 1995)。此处，“家”指一个稳定的物理空间，以及与“原初社区”等义的空间(Douglas 1991：289)，其中地域和时间在功能上、经济上、审美上以及道德上有机地结合在一起；甚至即使有时候家具有潜在的流动性，例如牧民的帐篷，重点依然在于时间和空间上必要的惯例。道格拉斯说，家可以被描述成有秩序的活动、布置和相应的设置，以及实现特定交流的物理空间。家起源于把空间置于控制之中，并且在此赋予内在生命物理上的起源：“存在的方向”(Douglas 1991：290)。家也把结构赋予时间，包含记忆和期待。总之，家可以理解为时间上的一种空间组织，以及随着时间推移在空间上的资源分配。

常规的时间—空间亦是美的和道德的；为公正、牺牲和共同集体物品的再分配提供了一个范例。家是微观意义上的社区，通过开放和经常性的交流、劳动分工、权利和义务、共进晚餐以及资源的轮换等手段来协调其成员。这超越了极权模式。后者采取强制性的手段控制成员的思想、身体和言论以维护稳定。

然而，从这种角度理解家，即在微观意义上等同于涂尔干所说的团结社会和强制制度，是不合时宜的，也不能够对当前运动中的世界作出任何理论上的推进。有必要也有可能从广义上进行理解，需要更加关注他们的流动性和个体不断的迁移，而不仅仅是时空方面的传统（Minh – ha 1994：14)。在超越传统的（根据地域、族群、宗教或国籍）对身份分类和确认的分析方法中，家这个概念还是有必要的，能够敏锐地察觉到身份上的多重的、语境上的、个体上以及相互矛盾的交叉。作为一个概念，“家”必须超越由个体和群体表达出来的文化规范和个体的想象；它必须具有各种各样的形式：记忆和期盼的形式；传统的和创造性的形式；思想上、情感上和身体上的形式；空间和时间上的形式；本土和全球的形式；正面评价和负面评价的形式（Wright 1991：214)。正如齐美尔总结的那样，“家”可以说是提供了一个“独一无二的综合”：“是生活的某一方面，同时又以特定的方式构成、反映并关联整个生活”(1984：93 – 4)。一个有效的能够避免当前身份认同中的模糊性和变动性的方法就是“在家里人最认识自己”（Rapport and Dawson 1998)，此处的“最”指的是“最大限度”，即便这种认识并不总是“最愉快的”。

这种关于家的认识，也同社会生活中固有的运动相抵触，因为身份

认同的变动是社会生活的本质之一。从过去到现在，个体不断地在家之间迁移，或者在同时期多个的家之间迁移。准确地说，跨国主义的论题隐含着在迁移和家这两个概念之间巨大的转变：人不仅可以待在家里进行迁移，而且迁移也能成为人最终的家园。

这也是约翰·博格所要表达的意思。按照博格的观点，移动世界的实现方式完全改变了家的观念以及无家的观念。更为灵活的概念涉及名义、观念和行为等方面：无论人们何时移居，家总是与人如影随形。对于旅行的人（劳动力移民、流亡者和难民）来说，家总是处于一系列特定的实践之中，例如重复传统的社会交往活动，衣着和谈吐的风格，记忆与神话，萦绕在人们脑中的故事，或者以某个人命名的仪式。如今，人们越来越像在家中那般自如，体现在“语汇、玩笑、观点、姿势、行动、甚至戴帽子的方式”等方面（Berger 1984：64）。

看起来似乎就像海德格尔说的那样，“世界的命运就是无家可归”，但又有另一种认识，即我们获得了另一种在世界中存在的感受（Chambers 1994b：246）。（并不是说不存在无家的感受，远远不是如此，而是说有家和无家不一定仅仅简单而直接地与定居或迁移联系在一起。）人栖息在可变的住所中，这不是一个单一或固定的物质结构。而且随着家具有越来越强的流动性，它也开始拥有更多的个体性和私密性；每个人都可以选择自己的家，这种选择对他人来说可以是无形的（也无关）（Rapport 1995）。博格说，家，“不再是一个住所”，可以是“关于正在进行中的生活的无法言说的故事”（1984：64）。无家可归的感觉或许有些矛盾的来自对迁移的抵制，对流动的边界的抗拒；所以无家者宣扬一种复兴的“特殊主义（particularisms）”：他们愿意为之战斗和献身的原初的地方（Auge 1995：35）。

对于人类学家来说，要想在全世界与他们的消息人一起迁移，就需要记录下人们在行为和思想上建立起来的各种各样“迁移中”的家。这些常规的实践和叙述基本上不是在讲述家，而是在表现家：或许是他们自己心中的家。加斯东·巴什拉（Gaston Bachelard）曾说，人类的想象总是在建构具有无可捉摸的阴影的“围墙”，使自己满足于受到保护的幻想，从而使“家这个概念”成为精神上或物质上“实际居住的空间”。所以“我们总是把家庭守护神带在身边”（Bachelard 1994：5；Rykwert 1991：54）。

无家？

在博格看来，很多人仍旧在“不可言说的故事”中感受到家。这完

全不同于“无家”——没有一个关于跨越边界或穿越生活进行迁移的描述——而是这样一种认识，即大多数的家，无论是个体的、变动的或者私密的，依然是无形的。今天，很多在世界上迁移的人们未能拥有足够的资源（时间或财力）去展现他们的家，使它们被更广泛地了解；即便他们这样做了，他们的家也还是无形的，因为他们必须关注身边成百上千万的他人的家；而那些处于能够宣扬家的多重意义的人，却试图有意限制家的多重意义，或者只是保证所展现的、视为模式的以及为后代记录下来的家的多重意义，不过是对他们自己的意义（Berger 1975）。

从表面上看，上述结论与皮特·博格和他的合作者的那篇预言性的文章《**无家的思想**》（Berger 1975）中的观点十分相近。他们同意把现代社会生活描述为一个多重的社会生活世界，个体不可避免地在两者之间迁移。他们认为，个体每一天都在各种各样的具有分歧、差异和矛盾的社会环境中跨越边界；所以在不同的情景和生活阶段中不存在固定不变的“正确”或“真实”的经历。不过需要注意的是，个体可以建构出他们自己认识上的家，以便给他们的越界行为带来一致性和方向性，博格等人把这种迁移过程称为“无家之感扩展的条件”（Berger 1973：138）。

他们的观点源于一种缺失感：现代社会缺乏传统意义上的家，这种家具有固定性和物理上的中心，具有绝对的价值观念和统一的实体。如今这种“原初”社会文化环境被连根拔起，后来的也不能成为真正意义上的家。个体穿行于多重的生活世界，却未能找到一个家。博格等人把这种情形描述成常态、精神上和认知上的：混乱的社会迁移与世界观上形而上学的无家之感有关，后者又与个人在自我意识层次上的疏离有关。

可是“无家的思想”还是令人难以接受，因此出现了那种从个体角度和普遍的角度对社会中“家”的情形的怀念：以往的家具有社会统一性、公共、平和、安全且有保障。各种各样“去现代化”运动（社会主义运动、本土主义运动、宗教膜拜运动、正统派基督教运动）就在承诺给出新的家，其中个体成员被重新整合进入一个在社会意义、心理上和形式上稳固的且包容一切的有意义的结构中。越来越多有实力的人在重建私密和封闭的港湾中的家园，将现实排除在外，只在此从主观上流放自我。不过，博格等人认为，面对无家之感的强劲压力，怀旧不过是无力的抵抗；去现代的意图，由于不具备制度基础和社会基础，大多数只是对人天生的局限性和死亡起到一定的缓和作用。现代社会里，“所有事物都在不停运动”，“越来越多的个体都在不停地迁移、变化和流

动”，无家之感体现出深刻的世界效应（Berger 1973：184）。

“无家的思想”依然具有挑战性，但却渗透着一种共产主义的理想，谴责现代的“弊病”（个人主义和重复单调，疏离和混乱），从而提出一个乡村牧歌式的过去，其特征是具有统一的传统、确定、静止、思想和行动上的一致性。但是后者却十分值得怀疑；认为存在一个具有传统绝对价值观念且稳定的“原初生活世界”（在此个体才有了最初“真正”在家的感觉），这种观点并没有经验基础（Phillips 1993：149－56；Geertz 1995：15－16）。

此外，这种对无家的认识还包含有一个神话般的过去，在民族志目前的发展中依然可以看到这一点。即便人们生活在（精神和物质上的）迁移之中，而且也摆脱了身份认同对地域的依附，经验证据表明人们正在努力重建“家园”（无论以怎样的形式），并且这种建立家园的活动具有必然性。与博格等人的观点相反，固定的物理中心与自然而然产生的绝对价值观点和统一的现实之间不存在必然关系。个体的确在不断的迁移中力图保持后者。简而言之，“有家”和“无家”，与迁移、物理空间或者社会文化时空上的变动，并没有多大关系。当一个人习惯了一种认知环境并且接纳了日常生活中的风俗惯例，能够使自己的身份认同获得很好的表达与交流，那么这个人就有了家，反之，当这种认知环境消失的时候，这个人就无家（Silverstone 等人 1994：19）。

自相矛盾的家园建构

家这个概念在一定程度上是自相矛盾的，这一点不容忽视。

首先，自相矛盾存在于我们曾提到的这样一种情形中，即伴随着全世界迁移的增长和严格边界逐渐融化过程的是特殊主义的兴起。用霍布斯鲍姆（Hobsbawm 1991）的话说，家是一个重要私密的个体风俗、想象、记忆、期望或存在，家（*Heim*）受到家乡（*Heinat*）的影响：从公共和集体的角度使家成为一项社会事实和文化规范，有一些属于这里，而另一些人则被排除出去。所以就才会出现“流亡者”和“难民”；也就出现了从紧密结合的房屋和家中驱逐出来的贱民和“布袋人（*bag－people*）”。

认为一个人只能通过短暂的替代性方式获得一种最终归属感，这也存在着自相矛盾。凯笛（Kateb 1991：135）说，在家就是“在自己的地方”，要做到这一点必须从精神和思想上进行一定程度的疏离和疏远。流亡者就是一种可利用的资源，因为这提供了一个有利角度使人能够更

好地认识自己、认清自己。也正是由于这个原因，如果家消失了或被否定的话，将会极大地“触动”我们（Hobsbawm 1991：63）。

最后，在家究竟是线性的还是循环的这一点上也存在自相矛盾之处。钱伯斯（Chambers 1994a）（以一种赫拉克利特的方式）说，世界中迁移的过程是线性的，因为不可能回头。我们的生活之旅并不是介于固定的两端之间，所以也不存在回归的路线。虽然“我们旅行的目的地”不是循环性的这一点也许是对的，但家依然在体现“我们的出发和将要回归的地方，至少在精神上是如此”（Hobsbawm 1991：65）。我们不断地跨越边界，部分是因为我们希望能够超越它，从而在我们的起点处完成回归。

或许，“家”这个概念所具有的自相矛盾之处和超越边界的特征，其实是人们迁移、转变并进行超越的方式的重要组成部分。

参见：反讽、迁移

23 人 权

在过去50年中，人权逐渐成为“我们这个时代最具有全球性的政治价值观念之一”（Wilson 1997：1）。到目前为止，人类学作品还很少谈到这类价值观念；它被当作是法律词汇或者放入民族—国家的框架，从而被排斥在专业研究之外（Messer 1993），而且对更好的或者更糟糕的社会文化实践问题进行价值判断也有违人类学的职业道德（Wolfram 1988）。所以当“人权”作为话语或者国际法获得了极大发展的时候，人类学依然对此，即便不是怀疑，也仍旧保持漠然的态度。

即使当人类学家发现他们自己不可避免地处于人权的舞台之上的时候，他们还是很不情愿对下列观念发表评价，例如“生命”的权利、“获得充足食物、庇护所、健康照顾和教育”的权利、“私有权和财产所有权”、“不可被奴役或者灭绝”的权利、“迁移自由”的权利、“言论、宗教和集会自由”的权利。甚至是对于女性割礼（阴蒂切开术和阴部扣锁法），人类学家也坚持认为，必须在文化外来者进行干预且带来

信息扭曲之前才能够将此作为一个“问题”来考虑。毫无疑问，就像理查德·威尔森说的那样，人类学家总是把人权理论家和活动者看作是“文化绝对主义最后的堡垒”（Richard Wilson 1997：3）；因为这些人似乎相信文化包含内在的道德正义，所以总是寄希望于潜在的文化价值观念以最终“阻止不道德的政治体系”（American Anthropological Association 1947：543）。

对于这种姿态，即使不说它是不负责任和反动的，也可以被视为具有时代谬误。在这样一个“后文化的”世界中（Wilson），人类学家依旧在幻想着人性能够分成［具体的几个部分］，在语言和文化上具有清晰的界线，从而最终能够以不受约束的开放观念对此加以分析，可以说人类学家还停留在一种浪漫的共产主义和相对主义的层面上（Wilson 1997：10）。他们依旧坚信如此，就像美国人类学学会的执行委员会于1947年发表的声明（由Melville Herskovits主编）中那样推崇这种姿态，保持着“对文化差异的尊崇之心”，即必须坚持对所有其他社会和个体的差异的尊重（1947：541）。

人权的逻辑

关于人权有很多“相互冲突的规范逻辑”理论模式可以考虑。在西方过去的两个世纪里，最为盛行的逻辑就是“集权主义”。也就是说，民族—国家主张自己的主权以及他们自己在司法和政治上的平等权利；而且他们的公民权利是内部或者国内的事务，不受其他国家特权的干涉。这种逻辑脱胎于“霸权主义的”逻辑。推理的过程如下：美德是一种权力的体现，“应当是正义的”，权力较强的美德有权利去干预那些权力较弱的事务，以便保证他们的利益和他们所认为的正义。接下来，在近十年来的政治争论中，集权主义的逻辑就需要和众多其他的逻辑争夺优势地位。有一种“超国家主义”的逻辑，被诸如联合国、北大西洋公约组织、或者欧盟采用为正义评价的手段；也正是他们现在声称拥有决定国家正义性的权力。还有一种“跨国主义”的逻辑，被一些非国家非政府的组织采纳，例如国际特赦组织、人权观察组织、世界自然基金，都声称有权利去引导全球范围内的行为，而不论谁是这些行为的主角。此外，还有一种“民粹主义”的逻辑，拒绝承认国家权威的必要性，（虽然不是针对所有这些自称永恒的制度）而且追求这种并非直接来自“人民”的权利；这可能具有很多表现形式，包括伯特兰·罗素和平主义的战争罪恶法庭组织，和正统派基督教组织和恐怖主义组织，如赤旅

和黎巴嫩真主党。最后，还有弗克（Falk）指出的“自然主义”的权利逻辑，主张权利是人与生俱来的人性的一部分，因此具有普遍性，要比其他的（制度性的）要求具有优先地位。

虽然上述这些逻辑在历史上出现的先后顺序不同，但是它们都在不断地竞争一席之地，并且都属于隶属于某一个世界政治进程，认识到这一点很重要。虽然在这些主张之间进行评判的标准有很多，或许其中基于目前目的最为根本性的标准与这一点有关，即他们都认为权利具有内在本质性，所以会受到侵害：一方是群体和集体，另一方是个体。作为一种理论类型，集权主义的这种逻辑试图保护集体的权利不受到侵害，而自然主义的逻辑则关注个人的权利。这种区别引申出另一个更重要的区分标准，即相对主义（集权主义）和普遍主义（自然主义）。

人权和人类学的相对主义

由于人类学把促进对“异文化”的尊重当作自己道义上的使命，所以主张文化差异的权利，也把文化差异视为所有其他文化的基础，从这一角度看，人类学采用了一种集体主义和相对主义的逻辑。

对人类学相对主义已经进行过反复的思考研究（Crawford 1988；Downing and Kushner 1988）。民族志并不是在展现人性的普遍性，也不是要展现现存多样化的权利、责任和尊严这些概念之间的共性。需要进一步指出的是，不存在一般意义上的“个体”，（自然主义逻辑就把这样一个具有可知性的统一的人的主体作为权利的承载者）只存在由社会构建的个人。“人性”和“权利”概念建立在这样一个事实基础上，即人受到历史和文化约束。在特色的弥漫的情景之外并不存在什么本质的人性或权利。特别是1948年的联合国通过的《世界人权宣言》反映的就是欧洲后启蒙时期在二战和大屠杀警示下形成的自由人文主义、理想主义和政治哲学。这可以看成是延续了康德建立一个阿基米德支点的努力，为普遍的正义规范建立一个理性的基础；这必须理解为资本主义上升中一个重要的组成部分，为个体奸猾的企业跨越共产主义的束缚和传统规范或者本土道德体系提供了一种手段。在其应用过程中，西方开始干涉异文化的内部道德事务，在无视当地人们的道德观念、他们对土地拥有的集体主义的观念以及无视他们在政治上的自决权等方面，《宣言》都负有一定的责任。与此同时，西方政府，比如美国，当他们感到过于强调人们的集体权利时，可以自如地脱离联合国的实体，比如联合国教科文组织；群体利益的强化是以个体的人权为代价的，这种观点被谴责

成所谓的不民主社会的“社会主义的偏见”。

但是，与人们在文化、国家和精神领域实践的权利有所不同的所谓个体的人权和自由又是什么呢？拥有个体人权要求社区权利；人权不能脱离社区而存在，例如个体有权加入一个贸易组织或者分享他们的文化，群体有必要维护他们的贸易组织或者他们的文化。即使在放任主义的西方民主下，个体的权利也不是绝对或永恒的：需要和其他人的权利以及社会的利益进行平衡，以便言论、结社和游行的自由能够从属于国家团结、公共秩序、健康与道德。简而言之，脱离了他的社区，“人就失去了关键的人性”（Moskovitz 1968：169－70）。

因此，人类学真正的主张是文化权利从一开始就隐含在其他权利中。而且，如果今天需要或要求人类学进行伦理判断的话，也不必受到文化相对主义的限制。后者只是要求这样的判断必须依据一定的文化背景，而且要考虑到当地的习惯。权利只能被看作是一种特殊的文化规范，超越或存在于清晰的文化领域之外的人权，从逻辑上和经验上来说都是不可能的。

虽然不是所有的社会都会主张这种或那种权利，但是他们可以采取不同的角度和形式，以及运作方式。因此，人类学就要精致到特定群体在特定的地点和时间下提出的对特定物品和特权所主张的人权。同样，道德判断，也要与特定的社会文化背景相适应；不可将欧洲的屠杀与部落的猎捕人头、杀婴、食人、械斗等同起来，因为考虑暴力问题必须结合文化逻辑、技术和适用范围。

从更为一般的意义上讲，人类学能够为弱势文化群体注入权利，促进他们在法律面前受到平等对待，从而即便不是助长也能保护这种多样性。人类学家可以支持群体再生产他们文化的权利要求，以及把这些要求视同于和生命遗传一样的具有根本性。例如，目前第三世界的人，主张用国家主义的形式来表达自己的权利；他们所说的“第三代权利”（Prott 1988），从各自人口对群体稳固性的要求角度，表达出集体的权利主张，要求自决、免受屠杀、文化资源的永久主权、社会经济发展和和平、安全。

不同的文化逻辑会带来不同的“人权”概念，但是人类学家仍然在各种逻辑面前坚持并捍卫文化的普遍权利。文化相对主义毕竟是建立在普遍主义基础上的，即文化是人权的基础。

关于权利的另一类人类学

在人类学中经常可以听到反对文化相对主义思想的主张。认为文化

相对主义会导致一种道德虚无主义、政治上的保守主义以及寂静主义的后果。而且认为经过相对主义再叙述的文化差异在逻辑上不一致；例如文化相对主义应当包含“文化”这个概念的相对性的观念等等（Gellner 1993）。

文化相对主义隐含有对社会和文化进行模式化，这一点在目前看来已经过时。也就是说，社会和文化被描述成自在之物：具有可靠的具体性和实在性。社会和文化被模式化为实体而不是过程：具有封闭的不连续性和内在的一体化；是人们之间相似和差异的基础，也是他们存在的根基，储存他们的知识。上述这种整体主义的阐述在19世纪国家主义和涂尔干的社会学中具有时代的合理性（Barth 1992），但是在当前的背景下却显得一无是处。关于社会和文化机械性社会结构的概念把它当作一个功能整体，如今这种观念已经让位于把人类群体当作有意图的短暂的政治实体（族群、宗教团体、本地化团体、职业团体），其存在有赖于成员思想中的象征符号体系和意义的理解体系。威尔森（Wilson 1977：9）把这些总结为，“受到语言和文化体系束缚的概念”在某一背景下不再恰当，此时“文化”具有“竞争性、片断化、由情景决定、即兴”的特征。

按照这种观点，“文化”不再是和人的个体相对立的权利承载实体。个体有权选择文化归属，也有权（根据他们的选择）成为一个或多个文化的成员，但是文化却不拥有个体或成员之上的权利。因此，从这一角度看，“女性割礼”违背了：（a）不受心理和生理虐待的自由，（b）身体和性别的完整性，（c）健康和教育的权利（Boulware－Miller 1985：155－77）。从更抽象的意义上讲，人类学寻求以他者自己的方式理解他者的高尚目标实际上并不能避免做出道德和伦理评判。个体有权利拒绝或选择跳出特定社会和文化群体的规范和约束，制定自己的规则。

例如，个体有权自由选择婚姻对象，这一点比起维系文化模式对婚姻偏好这一群体要求来说，具有优先权，虽然有人会说这些规范构成了群体身份认同的基础。就像很多流亡者和避难者的遗言所证明的那样，许多妇女为了避免不情愿的婚姻只能选择自杀，人类学家有责任帮助那些被剥夺了权利处于他人的权力控制之下的个体（Gilad 1996）。可是这种权力在当地形成且被合理化（例如家族中的长者、宗教权威等等），人类学应当反对这种支配关系。可是，即便是这些观念，如个体优先于群体、个体有权反对文化支配，都是源自西方的自由主义和联合国人权法案（包括《人权宣言》［1948］、《公民权利与政治权利国际公约》［1966］、《经济、社会和文化权利国际公约》［1966］），成为我们在判

断怎样才是全球恰当的行为时所拥有的惟一纲领。

最后，如果说人权规则体现了作为现代政治哲学的自由主义的话，那么这种反对意见也是具有政治和意识形态意味。谴责个体是人权基本单位的观点，也就是说支持集体归属、公共物品、公共利益、爱国主义、忠于集体、尊重传统等等，其实是在颂扬共产主义的美德：希望用强调公共物品、集体生活和社区优先价值观念的政治来取代强调个体的政治。（同样在西方）一直以来也有关于这种社会哲学的阐述，从滕尼斯到涂尔干（“要享受说‘我们’的快乐”，重要的是不要过于沉溺于说“我” [1973：240]），再到今天的麦金泰尔（MacIntyre）、泰勒（Taylor）和桑德尔（Sandel）。当然，作为一种思想，也可以对其进行批判（Phillips 1993）。就像前面提到的把社会和文化作为一种自在的实体的那种虚幻的观点一样，共产主义可以说是体现了一种从未存在过的关于精神和行为情形的回顾式的神话。在实践中，共产主义往往具有等级性，总是会排除掉那些不归附的人，例如妇女和奴隶、野蛮人、异教徒、犹太人、共产主义者、同性恋者。在社会运用过程中，这一思想试图对个体成员的意识实施“殖民”，以便确立一个社会文化群体的中心并确保其完整性（Cohen 1994）。因此，在分析中个体被看作是他们的社会关系和文化制度的附属物。如此一来，就会导致科恩所说的有缺陷的社会科学和思想支配过程中共谋：

> 为了在我们如此熟稔的发明出来的类别掩盖的背后了解到个体意识的微妙之处和细微的变化与转化，我们必须付出艰辛的努力。否则，我们就会否定人们成为他们自己的权利，也就否认了他们确定自己身份认同的权利。（Cohen 1994：180）

作为分析者，我们必须保护个体对自己思想意识的权利，也应当为人类主体的这种去殖民化做出努力。

认为个体不可能成为对立于群体成员和身份的权利主体的说法，其实忽视了社会制度存在的种种不公正的缺陷，此时自由主义就成为一个逃跑者，盗窃了人们所拥有的对抗权力滥用的最有力的保护。另一方面，自由主义所坚信的个体是正义的基准，认为道德独立的个体是价值观念最根本的来源，这其实是在把重点放在人际关系而不是受约束的群体上：“个人社区”是由个体自己选择出来的，而不是被强加的。如果社区在人们生活中具有重要意义，这就可以看成是一个自愿的社区，如朋友、邻居、家庭、同事、同族、相同宗教信仰者，在这些社区中个体

能够自如地来去。“一个抽象的人的价值观念只是与这个社区结合，却不是这个社区的成员”（Phillips 1993：194）；所以需要提倡一种人类学哲学来保护这种本质上的结合和分离，而不是提倡特定（类型）的结合方式。

这是一种“后文化”的观点，因为它在本体论上把个体放在更优先的位置，超越了个体所创造并生活的文化环境。无论具有支配性的社区观念赋予“人格”怎样的特征，后文化主义的思想都认识到个体性这一普遍的事实。个体行动者才是“人类学的焦点”（Auge 1995：111），而且他们能够自由自愿地接纳或拒绝任何文化角色。

简而言之，如今对于人类学家来说，很重要的一点就是必须认识到个体公民和他/她的公民自由，能够用来抵制文化偏见、社会状况以及他们进行自我表述的具体语言。因此，人权具有普遍的相关性和影响力，其所作所为也就负有普遍的责任。在一个相互依赖的“后文化”的社会中，人权体现了这样一种话语，为人的尊严提供了共同的标准，也为全球统治的形式提供了一些可能的途径。

人权方面的比较人类学

如果全球化最终打败相对主义的主张，那也并不是说，全球化就是某种标准化或西方化。相反，实际的情形是全球形式的产生，通过推动本土或个人的解释的地方性过程，为社会生活带来并创造了文化意义。所以在全球相关性之外，总是会不断产生新的多样性。

实际上，这一点能够比在“人权”中体现得更充分。在人权话语和法律中，能够很清楚地看出，多样化的本土形式被赋予了一个全球形式。有两个主要的转化过程在起作用：国际法律制度的本土方言化，和本土争议案例的全球化。在“混乱的法律舌头”（Geertz 1983：220）上，本土、国家和跨国的代码开始交叉与混合，比如说，当人们发现自己处于一个复数的文化背景下时，那么就也不存在一个一直在建构的“传统文化”。

很明显，“关于人权的比较人类学”需要研究的是本土和超本土之间的张力：“一种跨国的话语和法律体系在各种各样的情景之中是怎样被具体化或适应的，又是如何受到抵制或进行转化的”（Wilson 1997：23）。人权观念可以看成是具体社会斗争的结果，包含在本土规范秩序之中，同时也受到超越了本土的权力网络的支配。人类学对人权受到侵害的表述，无需借助于法律条文普遍的客观性，也不必屈从于认为所有

的表述都具有同等地位的绝对视域主义（*perspectivism*）。相反，人类学能够根据相应的表达与接受的情境，对具体发生的实际侵害案例的恰当性做出评判。所以，研究权利的比较人类学可以是情境化的，而不必是相对性的（Clay 1988）。

根据威尔森（1997）的观点，更特别的是，研究人权的人类学应当对所处情形进行深描：必须证明特定情境中残酷的经验如何转化成为人权叙事。所以，人类学可以回归到渗透着复杂的社会关系领域中的丰富的主体性上，而关于人权的法律话语往往忽视了这一点。把人权放在社会文化背景中加以研究，人类学就能展现权利如何受到社会生活的约束，并承载着其中的价值观念，又如何受到有意识的个体的支配。这里的人权，不是功利机制，而是表述机制：构建本土认同，区分自决权与主权并使之合法化，包容相互竞争的利益群体之间的力量关系和斗争关系。

总之，人类学家能够描绘人权怎样建立、延续并转化，揭示其中的复杂机制。所以，当人权话语的泛化被等同于西方合法政权的帝国主义行径时，一种活跃的多样性和创造性则加强了这种全球化，例如本土的权利运动往往在当地的话语中找到一种恰当的形式来表述一个已经变化的本土认同观念。从这种角度看，“人权”的泛化，虽然最初是一种自由话语，并不会导致西方自由主义理论家后来很快认为的那种历史进程（或进步）。不过，人权提供了一个共同命名的象征形式，通过它，很多不同的个体和群体得以进行对话。

也许人权运作过程中，情境的多义性和开放性，也给报道人权侵害带来了很多教训。目前，这种报道未能抓住本土叙事的多义性以及主体对事件的建构。为了给全球信息单元（或字节）提供一种中立的、权威的且合理的、综合情境的描述，需要把意义和一致性赋给那些混乱而不定的信息；与此同时，采用国际人权法的形式会造成同样的危害，就像采用类似的公平统治的本土情境形式所带来的好处一样多。必须承认，一种合法语言和普遍样板对于劝服一个民族—国家或者对其施压是有帮助的。不过，如果人权的力量不能够集中，而是停留在特定形式的资讯和谴责这种象征性资本的层面，如果人权报道最广泛的听众具有散漫的多样性并不统一，那么这种报道就必须小心地进行筛选，并且保持多样性。不管怎样，在这种多样性的潮流中，人类学描述总能找到自己的一席之地。

后文化世界中的人权

在《作为文化批评的人类学》（1986）一书的开始，马尔库斯（Marcus）和费什（Fischer）提出了一个震聋发聩的疑问："一个突生的后现代世界如何在表述中成为社会思想的对象？"自由人文主义者关于普遍人性的观点，如今逐渐取代对各种土著差异的标榜，获得了政治上的优势，而"东方主义的"批评现在正对任何形式的"他者化"观点提出挑战。沟通和技术体系的全球化渗透意味着人类学文本中一度相距遥远的"异域"消息人和潜在读者一下子成为同时代的人，同时人口的广泛迁移（劳动力移民、流亡者和旅行者）把越来越多的人的认知范围带入一个全球化的视野。马尔库斯和费什认为，在这种情形中讨论"文化"和"文化的本质差异"而不是某种形式的"全球宜居之处（*global ecumene*）"，可以看成是在无关紧要的细节上浪漫的放纵，或者是困惑的拒绝当前社会现实的本质（Marcus and Fischer 1986：39）。这并不是说全球宜居之处就是一个统一的社会空间，其实差异要比任何内在的关系（单一社会领域或政治组织中的财富、地域、族群、宗教、性与性别等关系）更为多样。后文化世界中的人类学的问题在于，如何描述这些内在差异的汇聚，又如何进行恰当的处理。

或许研究人权的人类学提供了一种途径。关于人权的话语和法规中最常见的是"跨国界的公正过程"（Wilson 1997：9），人类学可以以一种新的方式研究这些权利，即"最普遍的世界意识形态"（Weissbrodt 1988：1）。也就是说，人权，作为一种话语和法律，可以看成是政治进程的一种具体的形态，其中包含了全球自由政治和公正的思想（Rorty 1986）。这也是一种象征形式，其中存在着全球与地方的紧张关系，以及难以忽视的实体之间的差异，并没有因此不去向往在个体实践和信仰的自由之上建立一致性的理想。人类学可以展现"人权"作为一种资源，如何被利用来组合本土的各种情形：各种实体通过这种手段既汇聚在一起，又保持着差异。

这种解释具有一定的灵活性，在可以确认的"侵害人权"之外依然存在局限性。作为一种政治进程，"人权"涉及到话语表述中的信仰本质，但也不是什么都没说。威尔森（Wilson 1997：8－9）指出，这并不是在支持维护"不平等和压制的政治体系"，不是鼓吹"对政权镇压的国际默认"，也不是把文化置于比族群价值观念更高的位置。与此相反，"后文化世界"中，正如我们所看到的那样，重点在于文化是一种可以

选择的资源，是个体行动者在全球舞台上表达归属所采用的比喻修饰。此时，对主体性和社会关系进行丰富描述的人类学文本，就能展现全世界的人如何运用人权话语和法律来影响或表达多样化的身份认同。通过对人权侵害进行存在主义的描写，人类学家能够对其他的描述进行补充，从而“在对含有暴力的越来越广泛的全球社会进程的分析中恢复本土的主体性、价值观念和记忆”（Wilson 1997：157）。通过从人类学角度对人权进行描述，我们可以影响全球社会，促使构成社会的个体能够自由地信任且实践他们不断创造出来的多样化的身份认同。

参照：个体主义、个体性、文学性、迁移

24 人文主义

“人文主义”一词产生于19世纪，指的是与14世纪到16世纪的欧洲文艺复兴有关的价值观念、实践和意识形态，以及文艺复兴对古希腊和罗马的文本的再发现。文艺复兴认为后者，即所谓的“人文学科”（studia humanitatis），通过众多人物的著作得以体现，例如但丁、彼特拉克、达·芬奇和伽利略、伊拉兹马斯、蒙田、培根、莎士比亚和弥尔顿、塞万提斯和哥白尼，他们都突破了当时居于统治地位的中世纪（基督徒）关于生活本质的观念。新的重点逐渐凸现出来，那就是人和人的能力的新形象。特别是人们开始相信学习的能力，并且渴望能够自由地进行扩充；开始对现存知识的绝对性持怀疑主义的态度；坚信人的个体所具有的创造、成长、快乐和行动的潜力；还有探究人的本性和自然法则的兴趣，以便将地球上的生物置于人的控制之下。

在随后的几个世纪中，文艺复兴的人文主义导致了启蒙运动和科学的兴起，相信理性而不是（宗教的）启迪才是知识的充分来源；也导致了自由主义精神，信奉个体与生俱来的尊严和他们对自由和自决的权利；也同样推动了社会科学的产生，认为有可能也有必要运用知识来研究人的事务以及个体与人类生活的社会文化条件的提高之间的关系。

人类学和人文主义

从这个角度看，人类学具有人文主义的追求，继承了理性、自由主义和论辩的思想，这些至今依然具有一定的合理性（Gellner 1993；Berger 1963）。而从其他角度看，情况稍稍有些复杂，人类学和人文主义之间的关系可能或多或少地受到严厉的批判。当然，和其他领域相比，人类学中有很多名字都可以打上人文主义的标签（保罗·拉丁、爱德华·萨皮尔、露丝·本尼迪克特、罗伯特·雷德菲尔德、雷蒙德·福斯、埃德蒙·利奇、维克多·特纳、安东尼·华莱士、詹姆斯·费尔南德斯、米尔斯·理查德森、保罗·弗雷德里克、大卫·里奇斯、米歇尔·杰克逊），其中一些人还积极地对人文主义进行批评，从历史和文化的方面把它和西方（在自然和其他方面）的经验主义实践联系起来。

埃里克·沃夫（Eric Wolf 1974）认为人类学，作为一个学科，可以理解为："人文学科中最具科学精神的学科，同时也是科学中最具人文精神的学科"，很明显，他认为人类学更多的是含有"人文主义精神"。事实上，很难清楚地描述"人文主义"到底指的是什么，又具有怎样的表现形式（例如伊拉兹马斯以及弥尔顿的著作，或者萨皮尔与利奇的研究）；即使那些它或他们反对的东西（"超自然主义"、"神学"、"原教旨主义"、"极权主义"）也不是单一的。正如利奇在讨论另一种情况时（关于"婚姻"的定义）谈道，最好把人文主义当作是一系列特征的混合，一种多原则的分类（polythetic）关系（Needham 1975），通过各种重叠的共同性联系在一起，却没有一个单一的共同对象。人文主义的人类学（Fratto 1976；Wilk 1991；Brady and Turner 1994），也就具有十分多样的特征（如下所述），在其各种解释说明中，对于究竟哪些特征应当是正确的或者更为基本，却并没有形成合意。

人文主义的特征

1. 人类被看作是经验的中心和主体；人拥有经验，并把这些作为一项核心的关系。

2. 人类的经验十分重要，因为经验的结果（知识）和经验能够进行证实：各种能力，如知识、美、快乐、爱、推理、情感、自我意识。通过他们的经验，人类主体成为知识的源泉，以及知识理解的源头。

3. 然而，在这种知识和自我知识中存在一些神秘的事物；人的意

识、对经验的认知和据此行动的认知，作为一种能力和品质，使人类和人类产品（历史事件、经济体系和文学作品）不会屈从于时代，也不会屈从于科学唯物主义所进行归纳、抽象和客观化的分析。人类的认知与理解，即便不是比喻，至少是定性的，不同于物理世界中那种因果相关的物质决定论。

4. 这就赋予了人类生活和行动最高价值：一种重要性和尊严。也使得人类的成就、权力、地位和幸福成为庆贺的理由，而死亡则成为最大的悲哀。因为它被看成是意识的终结，其后不再存在任何事物。

5. 一方面相信人类有能力进行认知活动，期待知识能够合理地应用于解决问题，另一方面存在对知识的怀疑主义，因为知识在传统的基础上主张自己的权威性，成为一种教条或者制度化的真理。知识要想具有权威性，必须能够证实对当前经验的有效性。而且，随着经验的改变，知识也应发生相应改变。人类的意识处于动态之中，人类所生活的这个世界将会不可避免地发展演变。

6. 这并不是说，人类不能或不愿承认知识具有一定的永恒真实性，而是说，总是必须以怀疑的眼光对待真实性，对其加以检验。连续性的学识是通往知识的路径，以此来反对所有盲目的信仰、教条或启蒙。人类有责任去认识和定义他们生活的真正含义，通过对他们天生的人的能力进行严格的检验，只要能够证明他们是惟一这样做的人；不存在什么超人的意志指引，而且人的能力终止于他们身体的死亡。

7. 这一观点十分强调人的身体、它的潜能、它的弱点、它的个体性以及它的道德。人深知，作为有道德的个体，通过各种具有渗透力的感知机制（身体和思想），他们能够获得独一无二的感知系统和认知。个体的身体和思想是世界的一部分，也推动了人对世界的独特认知方式（例如自我知识的神秘性）。

8. 乐观主义，相信人的条件，也影响人的潜能和对人的成就的庆贺，从而修正了以往对人的地位的荒谬认识。就目前所知，人是世界上惟一具有意识的生物，并且拥有自己的规律，不过在人的意识之外这些规律也都处于无意义和熵的状态。按照人的说法，世界是残酷的，但是这仅仅是一种观点，人的观点之外没有什么事物是确定的。可是什么是人的观点而不是个体的观点呢？在人作为个体实体所具有的身体感知器官之外，已知的任何事物都是不确定的。

9. 那些个体“英雄”，在生活的荒谬性和死亡的不可避免性这些特定知识之中生活，可是依然为他们自己或其他人创造出充实和有意义的生活，他们不值得尊敬吗？这些人的知识和成就成为所有人的榜样；作

为新的知识和美的来源，他们给其他人提供了切实直接的帮助。

10. 因此，人的解放、思想和表达上的自由就获得了重要性，通过这些，个体有望最大限度地发挥他们认知和创造的潜能，同时重点还在于能够超越那些威胁个体的环境。换句话说，人的经验和知识在身体上所具有的个体性导致了一种特定的道德：这一系列的道德价值观念涉及到自由思考和调查研究的权利，以及摆脱压制和压迫的自由，还涉及到由此增长的对全体的利益。

11. 尊重人的尊严和个体的自由与创造，也延伸到对人类进行表述的方式。由于人类具有自我知识，能够获得生存的优势，并将他们的所知所为反映出来，他们可以利用语言、各种人工物品表达这种自我知识，并希望与其他人进行交流；人类不断地为他们自己生活的这个世界带来新的描述。此外，人还讲述其他人的世界，认识到其他人的很多（即便不是大部分）真正知识都隐匿于个体的自我这种不可言说，这类描述（无论是科学性的、社会科学性的或是文学性的）都应具有一定的特征。人可以说是在有意识地操控他们的生活，创造出他们生活所凭依的意义和规则，而不会屈从于无意识或先决的力量，也不会屈从于毫无根据的理由和约束。他们可以被描述成自然、社会、文化或历史环境的占有者。最重要的是，使人类生活的复杂性具有表象上的正义：针对人类生活的个体性和共性、它的特质、模糊性和微妙性以及它的传统主义、它的快乐和荣誉以及它的残酷性和默然。

人类对种族

“使人类生活的复杂性具有表象上的正义”，共性和差异为人文主义的人类学家提出了一个问题，即文化的地位。因为人类生活在不同的文化世界中或者他们一次又一次地构建这样的世界，那么人类都是相同的吗？他们是在文化中成为人还是他们的人性（思想意识、创造性、个体性和尊严）超越了文化的特殊性？格尔茨把这称为人类学的“循环困境”（Geertz 1973：22）：在抽象意义上的人的理性和人的生物统一性与文化形式巨大天然的多样性之间如何协调。斯托金认为整个“人类学的历史……都可以看成是在延续‘人类’的普遍主义和‘种族’的多样主义之间的矛盾困境”（George Stocking 1992：347）。换句话说，人类学的人文主义者，既成了文化相对主义者，又成了存在主义者，其中一些人认为人的思想意识是个体的本质，并且是自由的，另一些人认为文化决定了人的思想意识。

可是，文化相对主义则走得更远，成为一种彻底的反人文主义的批判，近来打着“结构主义”和“后结构主义”的旗号得以体现。如果意识的形式与内容并不优先于它所处的文化的象征话语和社会实践的话，那么不仅人、个体这些身份认同要从属于文化中心（可能依旧是无意识的），而且整个人类思想、人文主义和人的尊严等等都是历史暂时性的文化产品：例如种族中心主义、神话、技术。福柯说：“人不过是近期的一个发明，一个存在了不到两百年的形象”（Foucault 1972：115）。

无论福柯所说的历史是怎样的，其含义很明确，人类和人文主义都是可以解构和克服的概念。人的价值观念、方法和真理，完全不具有神圣性，其实都是在特定情形下产生的特定话语，服务于一定的利益和目的。“人类”（“主体”或者更准确点“主体作用”）从来就具有文化适应性：因此具有多样化的部分性的建构特点，是有条件的、抽象的、有动机的、有性别的。即使是西方人文主义者所说的存在确定性，用列维斯的话（Lewis 1982：55）“我的独特性，我成为我，对我来说都十分清楚明了，没有别的事物能让我如此肯定”，都是由文化产生的（十分不寻常的）“存在的形而上学”。

战术上的人文主义

这种批评可能会引发众多的反应。一种是简单的坚持存在主义和理性主义的立场，认为文化相对主义和解构不过是种朴素的错误。科学、医学、历史、文学和旅行都证明了存在普遍的人性以及其中所包含的意识和经验天生的个体性（Rapport 1994a，1997a）。当然，这种证据未能说服持其他观点的人，因此，“相信”一词在上述关于（不可知的）人文主义的特征描述中出现了很多次。不过，可以确信一点，即人文主义的“信仰”能够引起最具批判性的关注，也为很多具有开放思想的人所理解（Popper 1966）。

另一种反应，由罗蒂（Rorty 1992）从哲学角度提出，就是承认人文主义理解的历史文化特殊性，不过作为认识世界一种的手段，人文主义的理解为多样化的文化世界观提供了一个最好的范本，使得人与人之间能够和平相处。

莱拉·阿布－卢格霍德（Lila Abu－Lughod 1990b：138）在她所说的“战术上的人文主义”中似乎从人类学角度达到了一个同样的境地。她说，人文主义可以是一种当地的话语，（无论以前怎么说）人文主义依旧比其他观点拥有更多的说者、作者和听者：作为一种平等的语言人

文主义具有道义上的巨大力量。当然，作为一种话语，它也常常被误用、滥用。过去，宣扬个人英雄榜样的同时总是会刻意避开对其他人的系统性压迫；提出个体自治的同时总是在掩饰权力的不平等；认为人类处于世界的中心的同时认为开采利用自然是正当的；尊重普遍的人的尊严和个体的完整性的同时又拒绝承认特定“他者”（妇女、儿童、土著、奴隶、犹太人）的人性。然而，虽然存在这种滥用（又有什么话语能够逃脱被滥用的命运?），人文主义仍然为人类学提供了最美好的希望，同时描述人类经验的普遍性和普遍的特殊性。

更为特别的是，人文主义使人类学摆脱了本质论的禁锢，例如“文化”、“性别”和“种族”。这些概念在人类学话语中是构建异己性的手段：在人之间找出差异并进行区分，从而不可避免地造成等级性和不平等。在这一分类（“文化”、“性别”和“种族”）的内部同样存在着同质性、连续性和确定性。

要想在写作中“反文化”以及反对其他类似的抽象，原教旨主义的本质论者的观点是创作出人文主义的“独特民族志”：对特定时间和空间里的特定个体进行描述。因为，“人总是生活在特殊之中”（Abu - Lughod 1990b：157），这也是他们在所谓的文化（及其他）差异之上所具有的共性。具有独特性的民族志将会展现这一努力过程，例如制造意义的过程，融汇、运动和冲突的过程，苦痛和成功的过程，实践、谋划、竞争、选择的过程，以及即兴化和感兴趣的过程（Langness and Frank 1981；Watson and Watson - Franke 1985）。矛盾就是，这些个体的经验和活动是抽象和一般所无法涵盖的。

参见：意识、人权、个体性、文学性、后现代主义

25 个体主义

不应混淆个体主义和个体性，虽然在人类学的研究中很难把它们的定义和含义区分开来。这里首先要谈的是，个体主义从属于特定的历史和文化对个人或自我的概念化过程。这一过程包含人作为个体的终极价

值和尊严、他在道德和精神上的自治、他的理性和自我知识、他的灵性、隐私权、自我统治、自我发展以及自愿选择加入某一社会、市场或政治组织的权利（Lukes 1990）。与此相对，个体性指的是人的普遍特征，即只有个体才具有能动性。不过，由于个体通过各种各样的感知机制（神经系统和大脑）与其他个体相关联，例如各个身体中的意识的各种各样的认知中心，所以他们的能动性总是必须符合世界的某些特定方面。个体在世界上不仅需要在与他自己十分不同的各种独特的认知角度之间进行协调，而且面对“世界的”独特性，个体也只能将世界作为“他者”来加以认识。最后，无论怎样，意识和能动性的个体性，推动了把个体主义接受成为一种文化规范的潮流。

在很多讨论个体主义的人类学作品中，两者之间出现了一种融合。对特定社会文化环境中个人和个人的行为的研究开始扩展到对也是由社会文化决定的个体行动者的本质的研究。个体行动者所属的社会或文化，被看作是他的能动性的源泉、行动的起源及相应解释；个体性，简单来说，和个体主义一样，往往被描述成社会文化潮流中的异常行为。

混淆二者的根本原因是19世纪的社会思想传统，正是在此基础上才发展出了20世纪的人类学。为了使社会科学性能够跟得上那些由法国革命、美国革命和工业革命引发的宏大的社会变革（以模仿自然科学的机制的方式，发现它们的根源、预测它们演变），“社会学”作为一种具有普遍解释力的范式诞生了。宏大的变革被认为是见证了宏大的力量与模式的对抗。因此，宏大的说明叙事也就登上了历史舞台，从而开始从社会（主要在欧洲）和文化（主要在北美）的角度研究这种集体性的有机体。

当博厄斯和美国人类学从斯宾塞、摩尔根（以及后来的韦伯）那儿受到启发时，或许19世纪的人物中对20世纪的人类学阐述（将个体行动者纳入到宏大的社会运作中的集体主义的叙事方式）影响最深远的是埃米尔·涂尔干。从他那里，拉德克利夫－布朗、马凌诺夫斯基、罗维、克鲁伯都从中汲取养分提出自己的理论设想和问题，从涂尔干的法国继承者那里，如莫斯和杜蒙，一种融合了个体主义和个体性的叙事方式开始得到流传和详细研究。我们将追踪这一发展过程。

涂尔干式的个体

涂尔干把人看作是同源双面的（*homo duplex*）：一方面具有生理性和个人性（包括具有物理感知和偏好的个体身体），另一方面拥有智力

和精神活动（观念和责任感）。因此个体过着一种双重存在的生活：一方面来自物质有机体，另一方面（道德、智力、精神优越性）来自社会有机体。前者是以自我为中心的反社会的，后者则是产生于社会，受到社会过程的影响，可以是利他性的和非个人化的。两者之间存在着不断的对抗和紧张，但是通过公共性的语言和文化的引导，人类有能力超越简陋的（动物）个体性，成为珍视（神圣的）社会传统的集体观念的一部分。事实上，如果个体意识到他们自己是个体，那么这也是他们在集体观念下通过社会化过程获得的认识。因此，西方关注个体行动者，起因于西方社会中劳动的集体性分工的复杂性，这些都可以追溯到基督教启蒙运动和新教的兴起。个体主义，和所有的道德观念以及宗教观念一样，都是社会的产物。

马歇尔·莫斯（Marcel Mauss 1985）以自己为例详细地展示了社会如何作用于个体的心理：通过集体的表象和集体决定的习惯性行为，使个体完全跟随“集体的韵律”。不过，莫斯的描述是混乱的。他从一个非涂尔干式的判断出发，即从来没有人不意识到自己身体，不意识到他自己在精神上和生理上的个体性。莫斯混同了这种普遍的个体性与文化上的个体主义，然后他就开始描述不同时代不同社会中的人如何以不同的方式认识到自己的个体性，而这些认知方式的差异又如何可以追溯到社会结构形式的差异。首先，是部落时代的个人（personnage）。此时个体被当作是氏族拥有的一系列固定的名称、角色和灵魂的短暂的承载者。每一个名字的拥有者都是一个古老的神话人物的化生，每一个都在日常生活中享有不同的权利，肩负不同的义务。但是这些名字的拥有者个体无法脱离氏族而存在，他们不具备任何内在的道德观念。此时个体不过是一个社会结构事实。接着就到了古典时期的个人。这时的个人被认为是自由的，有责任感的独立自治的国家公民；他们是具有公民身份的合法的个人。可是他们依然没有内在生活，也不具备个体道德观念。接下来，随着基督教的兴起，新的个人时代来临。此时的个人被认为不可分割的、理性的，具有道德观念的个体，实际上是具有一个独一无二的神圣的灵魂，构成了所有政治、经济和法律制度的基础。最后随着现代心理学的发展，出现了一个特殊的我（*moi*）的西方时代：个体作为“自我”拥有越来越多的自我权益和自我知识。

路易斯·杜蒙（Louis Dumont 1986）赞同莫斯的观点，认为西方的个体观念——一个肩负着神圣的道德价值观念的自治的行动者——是文明演变过程中的一个异常阶段。传统上社会作为一个整体才是这样的。通过与印度的原始整体论进行比较，杜蒙试图更为精确地描绘这一零碎

思想的起源和发展进程。（和涂尔干一样）杜蒙把宗教看作是最重要的一个因素，印度教提供了第一条线索。和印度社会强加给其成员的那种强制性的相互依赖不同，在印度“世界隐者”的形象中——他通过遁世来沉浸于自己独立的个体精神之旅和追求中为的是寻求终极的真理——可以发现一个西方式的个体主义者。对他而言，社会失去了其终极的真实性。相反，他通过抛弃束缚获得自足，可以说发现了他自己。印度世界隐者和现代个体主义者之间最关键的区别在于前者能够一直存在于且仅仅存在于日常社会世界之外。

杜蒙第二条线索来自这些“出世的个体”可以被看成是促进并保证了基督教的产生与发展。因为基督教导我们，人的灵魂具有无限和永恒的价值，能够最终穿越社会制度与权力的世界，最终把人和上帝联系在一起，只在他（Him）那里与他人相会，形成一个出世个体的社区，这些个体在地上相会，可是心灵却都在天上。基督教的历史表明，经过多个世纪的追寻，基督教最终战胜了那种存在于基督教和社会之间二元论，因此社会中的生活对那些出世的个体来说才具有相同的含义。最初借助于天主教的教堂（经过君士坦丁大帝以及后来的罗马帝国四个世纪的转变），最后通过宗教改革运动，出世的基督教的教义最终赢得了世界。这个社会完全按照个体主义者的线路发展，而现代的基督教既是个体性的，也是“入世的”。

不过，杜蒙认为，演变的过程不会就此终止。个体主义和整体主义体现了两种完全不同的社会观念，而且前者通过西方的“自由主义”模式反映在联合国的《世界人权宣言》中（承认所有个体与生俱来的尊严、平等和不可让渡的权利），而后者的整体主义观念表达了特定的公共类型。事实上，经历了文化多元主义、国家主义、法西斯主义、伊斯兰原教旨主义等各种社会运动之后，个体主义在文化上的命运，至少目前还不可知。

人类学的运用

上述思路（从涂而干到莫斯再到杜蒙）的一个特点就是西方社会的个体行动者这一思想是近年来特定的独特的历史文化发展的产物。按照这一思想，也就不会奇怪人类学家为何往往在描述传统社会的民族志中发现那里缺乏个体主义（尤其缺乏个体性的观念）（Carrithers 等人 1985）。

罗杰巴·斯蒂德（Roger Bastide）提出，“非洲人”根据自己的地

位来定义自身：只有作为世系、系谱和一般性的分类（如种族、人民、家庭、企业）的成员时才具有自我意识（转引自 Lienhardt 1985：144）。肯尼斯·瑞德（Kenneth Read）说，新几内亚的“Gahuka－Gama 部落的男子”缺乏一种个体的人的观念；因此在两个独特的个体之间不存在“友谊”，只存在由社会决定的地位关系，如果存在被认为是突出的个性，那也是源自各种社会关系的特殊的关联。

总之，如同让·拉方丹（Jean La Fontaine 1985b）总结的那样，民族志研究证明个体观念惟独属于西方思想。在其他社会中都找不到这一观念以及相应的道德、社会含义，在个体与角色、自我与社会之间也不存在任何人为的绝对差异。

非涂尔干式的个体

尽管如此，在涂尔干的观点与结论之外还存在很多例外情形：有一些民族志和分析严格区分了个体主义和个体性，有一些则建立在个体能动性基础上，有一些则拒绝社会的优先地位（存在论、发展和历史）。

值得注意的是，艾伦·麦克法兰（Alan Macfarlane 1978）追踪“英语世界个体主义的起源”，十分精彩地驳斥了那些理论家（特别是马克思、韦伯、涂尔干、杜蒙），反对他们把个体主义的形成归因于晚近社会文化发展的产物，归因于文艺复兴，宗教改革运动、资本主义的兴起、启蒙运动或者工业革命，取代了先前的整体主义、集体主义、紧密结合的传统社会。例如在英国，历史记录（本土的记录者、法律文本、法庭记录、自传日记）就证实，从 1200 年开始（即便不是更早）就存在一种个体主义、开放的平等主义的社会，具有政治上和思想上的自由，尊重私有财产权，以及法律上个体可以和群体相对抗的权利。麦克法兰把这些总结为：“至少从 13 世纪开始英国大多数的普通人就已经是不受控制的个体，具有高度的流动性，不论是在地理上和社会上，具有经济上的‘理性’，受市场驱动并且进行学习，处于亲属制度和社会生活中的以自我为中心的地位”（Macfarlane 1978：163）。因此，至少可以放弃传统人类学向个体主义的演变，而传统人类学对有意识的个体的回避也不复存在了，因为不再会出现一个“英国人没有孤单的占在……他的世界中心”的时代（Macfarlane 1978：196）。应当关注个体和他的核心家庭，因为是他们引发了社会文化变革，而不是像传统所认为的那样把社会文化变革当作是原因。

此外，即使人类学关注的是那些非西方的地方（如前所述），戈弗

雷·雷恩哈德（Godfrey Lienhardt 1985：143－50）观察到“非洲人”如何赞美个体的古怪行为和内心的意识，这些都在抵抗和颠覆集体的看法和行为。科纳姆·布里奇（Kenelm Burridge 1979）描述了大多数人怎样成为不同关系和不同时期里的“个体”和“个人”，此时“个人”可以理解为意识到这一假设并且属于某个由传统和社会秩序划定的类别的人，而“个体”则指那些运用他们的直觉和理解创造新事物的人。如果个人是由当前理智和道德观念创造出来的话，那么个体就是创造者（包括新的个人）；如果个人是社会文化条件的产物，那么个体的存在则不受制于这些条件。并且，每一个“在空间上关联的有机体”都可以在二者之间进行切换：超越他们的人格，实现他们的个体性。布里奇承认，这种实现会给民族志的表达方式带来种种变化，西方对个体性的认知（术语上称为“个体主义”）可以的确起源于基督教，但无论怎样，各地都可以有自己的表达方式。在“新几内亚”当然存在个人，他们在事件中寻找可以超越现存道德观念以及物质条件的“真理”。实际上，布里奇认为，这种个体性可以看作是我们真实人性的一部分，摆脱了现存文化的普遍要求。

布里奇民族志式的总结，也同呼应了埃德蒙·利奇的抽象理论观点（发展了由马凌诺夫斯基提出的个体的“需要”），即人性的本质在于个体普遍倾向于规范化的社会结构，重新解释文化传统，进行更新（1977：19－21）。文化的生命力和社会进步的源泉和保障，应当是个体行动者，而不是社会体系。

利奇的观点在他的学生弗雷德里克·巴斯的著作中（如 Fredrik Barth 1959）获得了极大的发展，而他的名字也与交换主义（以及 Fred Bailey、Robert Paine 等人）联系在一起。不过，对个体行动者的强调，即关注个体主义和个体性，也体现在早期人类学理论家的对意识和个性的研究中（比如 Gregory Bateson、Anthony Wallance、Ward Goodenough），体现在网络分析的研究中（例如 John Barnes、Clyde Mitchell、Jeremy Boissevain），更为晚近的表述出现在强调象征事实的建构与解释的象征人类学的广泛研究中（例如 Edward Bruner、Anthony Cohen、Michael Jackson）。

或许，麦克法兰的总结抓住了所有这些方法的共同主张，“个体和他们的态度、他们的设想以及精神生活”应该不会输给宏观的社会（统计学上的、物质上的、集体性的）“事实”（Macfarlane 1970：3）。

目前的途径

在很多主流的讨论中，对个体主义的敏锐描述依然被贬斥为“方法论上的个体主义”：对个体特征、个体的行为和兴趣的一种错误的表述，因此在更为广泛和深入的社会文化“现实”中显得不够充分。换句话说，拥有固定核心的人类学依然坚持“方法论上的集体主义”，认为社会现象取决于个体理性的因素，从而文化发展看作是独立于个体意识之外。这里依旧体现了坚持区分个体和社会这一西方独有的观念，可是为了西方（至少为了“社会关系”［Strathern 1990b］），为了人类学能够在文化的他者那里具有说服力，我们必须颠覆这一观念。

另一方面，有一种观点一直认为人类学家特殊的民族中心主义思想使人类学家无法“抵达‘他者’，我们在研究我们在自己身上认识到的个人复杂性”（Cohen 1989：12）。我们既是个体又是个人，是角色扮演者也是反叛者，既是保守的也是充满创造力的。我们或许会自相矛盾，陷入个人荒谬，受到社会文化的规约，但我们总是拥有解释上的自治和能动性，不可避免地必定成为我们自己（Rapport 1993a）。简单地认为只有西方文化规定了个体（“个体主义”）的概念，因此只有在西方社会个体才具有独特性（“个体性”），这种观点并不恰当。因为，无论社会文化是否定义了个体，任何社会情境中个体都是最紧要的行动者，解释任何文化事项的过程中个体意识都是最紧要的因素。

参见：能动和能动性、个体性、方法论的个体主义和整体主义

26 个体性

个体与个体意识、那种独特的认知以及关于认知的认知都有着密不可分的关系，后者是人的具体标志之一。身体，特别是大脑（“一个高度关联的处理体系［一个由神经细胞和神经键构成的个体机制］在处理庞大数据方面，比目前已知的任何系统都要更为强大”［Flanagan 1992：

60]），引发了对世界的认识和感知，从而必然具有个体性。人通过认识、感知、思想、感受和想象这些独有的能力，逐渐了解自己。

个体性的概念也具有一定的不确定性。人的身体，作为物质的一种形式，经历着从诞生到衰亡的过程（细胞组织差不多七年就会完全更新一遍），可是人的感觉和身份认知会一直延续下去。身体的感知方式是反复的瞬间领悟（“瞬间的存在”），既是单一性的也是多样性的，在此基础上个体构建起各种不同的知识和认知，或者世界观；此时，在任何一个时刻，人感到自己是连续的统一的，而且随着时间的推移人的观点也逐渐发展出逻辑性。个体从出生到拥有对世界的众多认知和意识的过程中，个体不过只是从原始和原初的角度来看待周围的环境；每个人对世界的认识都是特别的且分散的，而且隶属于各自的认知机制（“主观的”）。

人类学中，对这些不确定性的认识采取了一种典型的形势。正如华莱士（Wallace 1961：131）所说：

> 虽然社会和文化的成员具有不同的旨趣和动机，人与人之间完全的理解和交流在实际中无法实现，每个人心中都不可避免地存留下一定的孤独感，可是令人感到自相矛盾的是文化依旧存在，社会依旧延续。

个体虽然拥有各自独特的经验而且以各自的方式解释理解世界，不过他们与他人之间会存在一些常规的互动，并能成功维系一定的关系（精神与情感、人与动物、社会文化与环境），这些关系具有共生性并且（在各种可能的层面）可以进行沟通。从某些层面来看，要克服个体的分散性并且沟通共同拥有的认识和观点，似乎是不可能的，那么在何种程度上我们才有可能把社会文化环境中的习惯性互动看作是一个客观事物？既然个体具有不可规约的独特性，那么对那些经常在一起构成社区、协会或伙伴关系的个体的关系和行为进行抽象和一般化，这样做合理吗？尽管是个体最初创造并且实现和维系着各种制度与实践，从而构成一社会文化环境的特征（共同语言、政治法律安排、婚姻体系、社会化体系以及健康医疗体系等等），那么在何种程度上我们才有可能把这些制度与实践视作自在之物或者当成具有实体和分量的自成一格的事物？

人类学的讨论涉及很多这样的问题（Ingold 1997），但是都不应该（虽然有这样的趋势）脱离个体性这一概念的具体性。具体的个体构成了人进行演绎以及生理—心理的基础，所有关于世界的认识和人所有的

创造性都是建立在这个基础之上。人的意识具有必然性和不可化约的个体性，人的所有构建（包括社会文化环境和他们的社会文化人类学）都是由这一事实决定且激发出来的（Cohen 1994；Rapport 1997a）。

存在主义的人类学

那些紧扣这一事实进行研究的人类学被冠以“存在主义”或“现象学”（Jackson 1989，1996；Douglas and Johnson 1977；Kotarba and Fontana 1984；Csordas 1994；Stoller 1997），追随那些哲学上的思想传统，例如克尔凯郭尔、爱默生、尼采、胡塞尔、雅斯贝斯以及海德格尔。萨特（Sartre 1997：44－6）将此描述为：

> 我们的出发点是……个体的主观性……这并不是因为我们是资产阶级，而是因为我们要把自己的教导建立在真理之上……从这一点出发，没有什么真理能够比得上我思故我在，因为它是意识为其本身找到的绝对真理。任何从人出发又脱离了这种自我状态的理论，就是一种压制真理的理论，因为脱离了笛卡尔的我思，所有的对象都只是一种可能……有一种［绝对］真理既简单又易于获得且被人掌握；它就存在于每个人对自我的瞬间感受中。
>
> 其次，这一理论本身就足以配得上人的尊严，它是惟一不把人当作物的理论……也就是说作为一套预先决定的反应机制，与那些构成一张桌子——把椅子或者一块石头的质地和现象的模式没有什么区别……
>
> 此外，……「存在」——种人类普遍的情境……所有的限定通过推理演绎决定了人在宇宙中的基本处境。他的历史处境是可变的……但永远不变的是生存于世上的必要性，例如不得不在那儿劳动或死亡。这些限定具有［暂时的］客观性，因为我们到处都可以碰见它们，而且到处都可以认出它们；但是这些限定也是主观的，因为人让它们存在，它们就存在，如果人不让它们存在，它们就什么都不是——也就是说，他并不是完全自由地决定自己以及他和他人关联的存在。虽然人的意图多种多样，可是至少没有一个对于我来说是完全陌生的，因为人的每一个意图都把自己表现成试图超越这些限定，或者扩展这些限定，要么就是否认或者是自己适应这些限定。

如今萨特的某些措辞看起来有些老套、大男子主义或者洋洋自得；但这可以以安全富足的资产阶级的信条形式出现，能够对自身进行反

思，也能够决定“他”与这些处境或者他生活的环境的关系，能够主张特定的生命尊严。事实上，这使得一些人类学家反对这种简单的存在主义倾向。不过这种解读是肤浅的，也是错误的；避免特定性别的语言形式依然不那么容易，可是萨特却通过他的话简洁地指出了众多重要的事实。以下就详细阐述他的一些观点。

（1）我思，因此我是意识的绝对真理。

笛卡尔试图隔离出一个认知的主体作为对世界进行科学研究的基础，这一点在近些年的社会科学中遭到猛烈抨击。寻找一个我思之物（res cogitans），一段认知的实质和过程，被认为是导致了很多令人误解的二元论的出现，例如精神与身体、思考与感受、推理与情感、思想与行动、个体与环境、人（社会和文化）与自然。不过，笛卡尔关于意识的描述如果不被抛弃，那么其实可以很容易地延伸到下列词汇中，例如“感受”和“想象”、“感知”和“梦幻”、“评判”和“经历”以及“思考”；也可以引申为描述总是处于某种处境下的认知主体，或者特定时空中的身体。这样一来笛卡尔的主张，作为成为人的隐喻性本质，就在分散的意识中得到了坚持。因此，“我思考并感知——我经历——在某一特定时刻，因此我就在那个时刻”（Cohen and Rapport 1995）。

（2）在笛卡尔的我思之外，所有的对象都只是一种可能。

个体能够最迅速、最清晰、最肯定地认识的是他的感官告诉他的事物，是他的第一手经验。事实上，这是他惟一可以拥有肯定认识的事物。他了解他感知到的事物，但是却无法知道这些感知的精确性，也无法用一个绝对标准加以衡量，因为他“就是”他的感知。而不是在他之外的事物。他可以检验、及时拼凑而且经历那些感官告诉他的感知，但是这些过程都需要他的感官发挥效用并进行衡量。他可以把感官告诉他的事物与其他人的进行比较，可是这种努力首先需要把从其他人那里获得的（他认为的）信息在他自己的感觉上进行解释。总之，个体对自我和世界的感知，既是知识的起点，某种意义上也是知识的终点。它们当然是知识自相矛盾之处，也导致一种其他形式的知识中从不会出现的肯定感——无论怎样，它们总是会渴望对此进行解释理解。罗伊·瓦格纳（Roy Wagner 1991：39）总结为：

在没有什么事物能够比自我对感知的感知、自我对感觉的感觉更加清晰、突出、具体、肯定或者真实了。它是我们能够想象的任何客观事

物的最初的原型，也是最初的启迪。

而且至今这种知识还是封闭在个人的微观世界里。因此，“我肯定我自己在特定时刻的认知（因而我就是），可是我不确定认知其他的事物”。

（3）存于世上的必要、在那儿生活、劳动和死亡的必要，这是人类的一个普遍处境。

怀特海德（Whitehead 1925）把“独立存在”这一概念当作哲学上一个错误的观念做了十分有名的批判，虽然实体如今根据它们与宇宙的关系已经受到更为正确的理解。用海德格尔的话说（这些话在环境主义人类学中颇为盛行），人类可以说是一直栖息于自然世界中，栖息于社会文化的交换中（Ingold 1986；Weiner 1991）。不过，这种栖息并没有脱离人类的个体性。我们在世界的存在服从于个体身体的认知和理解机能，总是会把其他事物纳入这个世界，总是有一些事物待解释。人用特定的方式认识并建构世界及其对象，这些随着时间的推移被证明具有个人“价值”（Edelman 1989：184），人逐渐学会认识符号和象征，它们体现了其他具有感知能力的生物栖息于这个（“相同的”）世界的经验。但是这些符号和象征依然是不确定的，世界及其对象一直就是通过某种处境下的意识这面棱镜折射出来的事物。不确定、疑问、不连续是人（更不要说动物了）普遍的处境，和其他具有感知力的生物生活在一起，相互依存，并且依赖个人所处的环境里的有机和无机世界（即使是那些保证身体存续的化学物质的短暂凝聚），也都不能使人肯定自己对宇宙、其公正性、公共性所做的有意义的建构。意义是个人的、主观的、内在的感知（Rapport 1993a）。因此，“我经历，然后成为我自己。（我）就在特定的时刻，栖息在由其他同样认知、存在、无机、不存在组成的环境中；同时这一环境具有相关性甚至多义性，所有这些事物，仅在我把它当作解释的他者时才被我认识”。

（4）存于世上并且与其限定相连是一个主观现象，因为如果个体不让它们生存，世界及其限定就什么都不是。

无论物质现实究竟具有怎样的终极本质，人只能通过自己的感知来触及它。不过，这并不是一个被动的接受外来刺激或者对其做出反应，而是主动检验最初模式并且对结果进行判断。按照这种方式来“解释”世界，不仅会将意义赋给世界，而且形成世界：以特定的方式建构

世界、世界中的事物和事件。正如贝特森（Bateson 1958：96）说的那样，在人的世界中，贝克莱的名言不容置疑："存在就是被感知"。此外，很重要的一点就是必须强调个体才是感知或理解世界过程中的"能量源泉"（Bateson 1972：126）。知识是个体性的、主观的，源自个体具有感知能力的身体，其背后的动机、活动和习惯都体现了个体的能动性。带有习惯的认知特别重要。个体倾向于保留那些他们认为有价值且满意的世界秩序。他们也倾向于保留那些和自己栖息于"同一个"环境里（人和动物、有机和无机）的他人相同的秩序。（例如在习惯性的耕作方式中，个体发现自己与人、邻居、动物、家畜和野生生物、庄稼以及土地形成了一种共生合作的关系。）不过，这些秩序都不需要他们的能力或动力；它们总是具有惰性，除非个体使用者不断运用这些秩序并且赋予意义。当这些秩序不再被认为具有价值的时候，它们就不再存在。这些共同的秩序（语言、社会结构、生态系统）总是不确定的，总是可以通过多样化的理解和动机获得意义，而这些理解和动机则是通过令多方满意的共同形式和实践得以综合统一。此外，这些秩序还是短暂和瞬息的，所以一段时间之后个体就会构建出更新的秩序，而旧有的环境安排和组合就此消亡。因此，"我经历，然后成为我自己，凭借着栖息在特定环境中的特定的时刻；可是那些环境（以及那个自我），只有当我不断地以特定方式建构它们并实践它们的时候才存在"。

（5）个体必须决定是否试图超越在他们周围且由他们建构出来的限定，或者与它们协调一致。

个体按照他们的方式建构这个世界；只有一件事是肯定的，那就是他们自己关于自我的意识，但是他们构建世界时遵照的是对自己有价值（有成就或者有意义）的方式。一旦他们这样做了，个体还必须决定如何在与世界的关系中做出反应。没有任何事物，也没有任何人能够为他们做出这个决定，因为在与个体相关的世界观中，仍然必须对他人的决定和行动加以认识和理解、解释并赋予意义。所以，如果他人的决定引起了个体的注意的话，那么个体可以受到他人决定的影响，但这决不是决定性的。总之，个体别无选择，没有通向另一个意识的方式，也没有固定的直接的通向世界（是怎样的）的方式，个体的意义没有其他的来源，只有个体他自己。因此他有责任决定如何对他制造出来的世界做出反应：是像以往一样做（保持一种习惯）还是创造出新的；尝试去适应那些似乎来自他人的期望和渴望（例如"成为家庭中优秀的一员"，一名"忠实的顾客"，一位"虔诚的教友"）或者为自己开辟一条新的

道路（成为“诗人”、“叛逆者”或者就是“让－保罗·萨特”）。个体所处的环境中所要解释的事物和事件可以影响他的决定，比如说其他个体的愿望、事迹和话语，但这些对他的决定都不具有决定性；不存在外来的决定，因为超出个体的世界对他来说是另一回事，他对此负有解释说明的责任。即使是努力适应一个群体，或者遵从他人的愿望，这也体现了个体性的活力。萨特说，个体必定是“自由的”，不受指令也不被决定（Burridge 1979）。因此，“通过栖息于特定的环境，我经历，然后成为我自己，我有责任在任何时刻做出决定，在涉及我的认知时，决定如何行动（且成为什么），以及在何处随遇而安”。

（6）对个体性的这一评价，其成功之处在于未把人性物化。

人类的知识是个体施加于自己周围且由自己构建出来的世界上的事物。人类生活无法脱离个体性，人类生活本身就是一个主观的限定；人类个体总是具有主观性：总是能动的并且总是在实践着他们的能动性。实际上，个体之外不存在任何其他的人类能动性的源泉。为了减轻或者拒绝他们生活中的压力和责任，个体有时会诉求于一些想象出来的源泉，例如上帝、祖先、自然力量、语言的语法、文化传统、无意识的历史、社会条件，但这些都是幻想，只不过是操纵在他们个体手中的一个傀儡。否认责任并且使自己陷于某一从虚无中构造出来的受到操控的事物，萨特称之为“糟糕的信仰”：即“不真实的”活着。重要的是，这也体现出个体的能动性和创造性；是个体把他们自己物化到特定种类的对象身上。关于人类生活的存在主义的认识可以在某一特定时刻成为“人文主义”的认识，即当他感到，比起在那些幻想的物化过程中浪费生命，个体能够为他们自己做得更好，或许他们可以发挥作用以获得对他们的处境更为真实的解释（Rapport 1994a）。因此，“我经历，然后我成为我自己，在特定环境中的特定的时刻，在认识到我的首要责任是坚守我个体的完整性时：我遵从我的个体性的尊严”。

人类学和个体性

克里福德·格尔茨（Clifford Geertz 1973：52）曾详细说明，成为人就是成为个体，我们在社会文化形态和模式的环境中成为个体，据此我们为自己的生活确定形式、秩序以及方向。这里的关键问题是，社会文化形态和相应的个体生活之间的准确关系。在社会文化形态的环境中成为人和个体，并不是要和他人“一样”抑或是可以比较，也不是按照某

一决定性的或者具有直接影响力的风潮成为个体。在成为特定社会文化环境中的个体这一过程中，活力、能动、意图和阐释依然归个体所有，受到自我意识的主宰。

在人类学的写作中，这往往看上去有些过于高瞻远瞩或者消极，特别是这种形态体系在个体运用中（创造、活力、解释、再造）的几乎所有的例外里显得如此突出。实际上，存在于个体和世界之间本质上的二元对立，往往被看作是“西方”社会文化环境中的一种特例，被回避了，从而在方法论和分析上都不可用。这是毫无道理的。它最多混淆了个体性和个体主义；而后者可以说是描述了一种独特的关于行为的社会文化形态（追求自我独特性），前者则涉及人类的一种普遍情形：凭借着独一无二的意识能力，我们每一个人和其他人一样必然会卷入到世界之中，并且会获得对世界的独特认识。这种个体性依然一以贯之，不论个体意识是否是集体话语中的一项，也不论个体的独特性是否是一系列共同行为通过制度化想要极力消除的事物。任何社会化或文化适应过程都无法克服个体身体与大脑（即现象学中的设想、行动、呼吸、进食、交配、死亡、诞生的主体）之间的区别。因为个体在经历、在解释（并且在解释中解释他们自己），所以他们在这样。

很多人类学作品把个体的特性看作是一种社会文化话语，因此即使在分析中承认这种多样性，但还是忽略了个体的能动性和责任。多样性如今属于社会文化的反对派利益团体、相互竞争的群体，属于更多的矛盾冲突，属于情境中的角色，属于环境中的规范，属于不平衡的社会组织，属于价值观念和信仰的复杂体系，属于变化中的社会体系。集体意义上的社会文化体系，成为意义和社会文化力量的源泉和保障，而个体“成员”必然会做出反应，会用他们的行为加以体现。也就是说，当个体不再是分析的核心，而被融入到据说是通过个体进行运作且构成个体的存在的各种传统体系中，此时，个体的独特性和多样性就消失了。

总之，个体成了集体性的产物。精神变成由社会定义并实现：话语的世界反映出社会地位（Berger 1970：375）。自我成了社会文化中一出安排好的节目，用在特定的集体性的经验世界中：一段时间内可以把集体协作的产品挂在上面的一个钉栓上（Goffman 1978：245）。所扮演的角色是由社会分配并决定的，展示各种规定动作（Goffman 1972：76－7）。即使是想象性的探求，也弥漫着预先设定且预先形成的生活世界的社会化过程（Psathas 1973：8－9）：不是个体在通过他们的幻想进行思考，而是幻想在通过他们进行思考，这些幻想不为人知也不受人控制（Levi－Strauss 1969b：20）。简而言之，多样性是社会化的，具有文化

适应性，也是经过筛选的；复杂社会体系中多样化的运行部分并不是个体，虽然个体组成这个体系并进行传承。他们的多样化是自我控制并且是一个复制的模式的一部分。实际上，它们的多样性缺少多样化，缺少个体的差异，也缺少对文化秩序的挑战。从这种角度出发，文化的本质就是一系列的“控制机制”，就像格尔茨（Geertz 1983：44－5）说的那样：象征机制，例如计划、处方、规则和指引，其作用和计算机程序一样，用来减少个体潜在生活的震荡和不确定因素，把他们限定在实际生活的特定的狭长领域中（Gellner 1995a：50）。

上述这种模式化的过程是毫无根基的，它只是提供了一个苍白的伪装，未能描绘出人类生活固有的不确定性，以及社会文化环境中个体互动的复杂性。它也不能够充分说明，虽然它的辩护者不这样认为，社会科学的理论化过程被整体主义的解释控制，因此在个体的背景下以及特定情形中显得不够恰当，也很“粗糙”（Collier 1981：16）。因为任何对社会文化环境的理解都肯定来自于个体，因为是个体为共同的社会文化世界的存在提供了艾耶（Alfred Jules Ayer 1968：256－7）所说的“终极证词”：他们依旧是“人类学的焦点”（Ague 1995：20）。

个体远远不是有机的动态的在他们的自己的权利范围内运行，构成社会文化制度和体系的是由个体行动形成的一个复杂的持续的互联关系，而个体行动又取决于个体怎样定义又决定怎样去应付他认为自己所处的环境。大范围的协作或冲突体系（如社区、亲属群体、阶级暴动、政治联盟或者宗教派别）在任何情况和情形中都可以分解为个体之间小范围的互动关系。甚至，在某种极端意义上，社会文化环境可以被看作是一架机器、一个超有机体，可以进行分解，那么其运作的状态可以形容为个体通过不断的建构在驾驭它。正如莱恩（Laing 1968：81）所说，他们依旧对群体性的“空想”负有责任，也对“糟糕的信仰”（Sartre）负有责任，虽然这些对于它的维系也曾经是必要的。

把个体人的主观性从它的共同的人类学的表述中“解放”出来，也就是说，使它摆脱过度决定性的文化环境和过度预想的社会制度（话语、语言游戏、集体性表述、社会关系、惯习、现实），同时也摆脱了持整体论和支配观点的社会科学的解说员的角色。人类学分析应当保持对个体认知过程的尊重，为了这一目标，领悟集体和个体之间那模糊的边界。必须同时考虑赋予社会生活活力的个体的能动性和共同的社会文化形态和实践，个体通过后者调整它们的活动和世界观。根据这种方式，人类学关于社会文化环境的讨论，应当包含个体的差异，实际上是采取了一种重要的方式将其容纳进来：自我意识的个体制造出富有意义

的世界中层出不穷的多样性。

参见：能动和能动性、意识、个体主义、方法论的个人主义和整体主义、世界观

27 互 动

集体行为，正如安东尼·科恩（Anthony Cohen 1994：7）所说，是一种胜利；决不是什么机械性的事物，而是应当被理解为或多或少的个体出于特定的意图走到一起，时间可长可短，可以采取更为正式和制度化的形态，也可以不这样。重要的是，它应当被理解为一个集合性而不是整体性的现象。集体行为需要个体的汇聚，但并不会取消个体，他们都被包容进某个超有机体中：例如群体思维、集体道德观念、具体社会、社区或文化。

作为综合的互动

集体性可能存在于怎样精细的程度上？这是齐美尔（Simmel 1971）为自己提出的问题之一，他对此的回答就包含有一种互动的观念，涉及它所处的时刻、情境和过程。互动体现了一种“综合现象”，其中个体的往往也是私人的意图，通过常规的协调过程，交汇到公共制度中。这种汇聚就会导致（汇聚本身也包含）公共的社会交换和文化实践的结构；通过互动，个体创造并维系着社会和文化。

齐美尔说，作为某种能够看见存在的事物，必须把该事物与其他不同或相对立的事物进行对比；相互对立的实体、过程和趋势因此最终形成互补，因为在它们之间形成了一种力量关系。在社会领域中，我们可以找到这种基本的二元对立，即作为社会和文化成员的个体和赋予个体成员资格的常规的社会文化行为、结构和机制。可以把社会和文化的公共领域看作是一个公共象征形式的集合：语言；科学、教育、历史以及经济上的概念；艺术、道德、宗教和法律上的观念。通过与他人的互

动，个体走到一起并且交换这些公共形式，而后者则借助个体的运用得以延续。不过个体的运用方式具有个人性和主观性。当他们采用或“消费”某种象征形式时，他们就把这种形式个人化了；他们把这些形式纳入到他们的个人生活中，并根据主观世界观的发展进行运用。追求和满足个人的、多样性、可能相互冲突的个体目标过程中的互动存在着共同的特点。其中之一或者一个方面就是，不可避免地涉及他人。由于个体参与日常的社会互动，他们才能够表达并实现自己的特性，而由于个体特性这种不断的表达需求，日常的互动得以在社会和文化的成员之间继续下去。这种本质上的二元性就形成了社会交换。

简而言之，任何社会文化现象中，意图和情境、意义和形式都是有区别的、对立的，但本质上是相互联系的。事实上，他们形成了一项现实。互动意味着共同的形式和多样化的意义或内容之间的结合。个体的意志，如果脱离了它们的社会文化形式，就无法获得公共的表述，另一方面，如果缺乏内容且脱离了个体的目标、动机、意图和旨趣、思想和感受，作为共同形式的语言就成了一堆废弃。因此，形式与意志之间的关系是相互依存、相互渗透的；个体依靠这些公共的社会文化设置来公开地表述他们自己，而形式的生命力取决于个体想要以怎样的方式表达自己的意志。形式作为共同的机制结合了个体和他们的意志；他们体现了一种交换的模式和不断关联的方式。

互动是常规的、共同分享的事物，即由那些参与它的日常交换过程的个体共同享有的事物，与此同时，互动既是多重的也是多样的。它反映出在互动的象征体系内部某种制度性的事物，可能包括各种自由的表述，也可能传递出某种特性，或者某种创造性的表达与超脱。齐美尔感到，这是社会互动中美的来源，也是一出潜在的戏剧：在表面上达成的一致的交换实际上存在着一种张力，有序的互动形式被精确地建构起来并且得到实实在在的发展，成员之间、各种独特的看法之间则保持着小心谨慎，与此同时，不可限量的思维却激发和点燃了这种交换，带来了周而复始的过程，可是自己却在表述中忽隐忽现。日常互动的这种模糊性既是一种不确定，也是一种释放。

人类学和互动主义

这种观点对于社会文化人类学来说毫不陌生。多年前（1961 年），大卫·波考克（David Pocock 1961：103，114）就建议说，社会是一个辩证过程，处于导向集合的规则和导向个性的规则之间，并且敦促人类

学把二者之间的互动作为人类学研究的对象。事实上，自齐美尔之后，民族志一个世纪以来的研究已经使上述敦促在某些方面显得十分平常，在人类学中也不再那么引人注目。

然而，有一个重要问题，即作为象征性互动的社会观点的含意在何种程度上能够运用到实践中——只有认识集体结构在个体生活中被个人化的方式，才能充分把握社会现实的集体结构；只有通过互动中个体运用文化事项时的主观心理过程，个体的意图以及他们获得的经验，才能理解文化事项的客观化过程。从涂尔干的角度，往往会认为齐美尔的观点不够贴切：将其排斥为社会心理学或者当作心理学主义加以谴责。也就是说，为了使抽象的形式体系能够获得优先地位，排除它们的个体协商和运用的过程，人类学研究把社会互动的规则当作是一项现实来加以研究，这一现实外在于构建且不断构建它们的个体，能够在不考虑个体的情况下获得满意的描述。因此就出现了各种各样的互动决定机制，即规范个体成员想法的交接结构，而可以很少或完全不考虑相关个体的意识：例如他们对自己行为的反思能力，做出决定并构建意义的能力。很少有人能够充分认识到制度性的互动规范和多样化的个体意图之间的辩证依存关系。

比如，在影响甚广的《现实的社会构建》（*The social Construction of Reality*）这本书中，博格和卢克曼认为交谈是一种十分重要的机制，使得同一类的社会现实能够得到保存和发展；通过交谈个体被整合进一套社会实践中，共同的文化世界观也获得了客观性和明确性（Berger and Luckmann 1966：140）。这一观点借鉴了布朗和莱文森（Brown and Levinson 1978：256）所说的文化的“互动体系”。甘柏兹和坦恩（Gumperz and Tannen 1979：307－22）对此做了详细说明，参与一项成功的互动就是进行一次微妙的复杂的交谈因素的协调，例如：话轮转移（turn－taking），注视的方向，语言节奏的掌握，通过协作使主题得到明确的推进，有序的次序，明了并坚持形式上的惯例。互动的参与者必须熟悉常用的各种类型的言语活动和风格，这些言语限定了他们听到的话语以及他们可以观察到的行为，以便他们能够制定出习惯用法和共同的“语境”。最后，对语义内容的理解和对这种常规形式的情景环境的认识，这两者的结合促成了对共同意思的标注和解释。

总之，交谈行为的共同规则包含了共同的解释技巧，而交谈形式的众多特征指引着互动的伙伴按照同样的方式解释别人的世界。成功的互动是产生于共同预期一个进行中的社区的一种表现（结果、要素），涉及在词语的语义内容的潜在性和话语表面风格之间常规化的伴生现象。

互动成为一项联合活动，活动的表现重复了个体参与者所属的社会和文化中具有一致性和“全体性”的结构。像海姆斯（Hymes）总结的那样，行为和言语解释的共同规则体现出一个社区对完整性以及它的成员对归属感的基本要求（Hymes 1972：54－8；Garfinkel 1967：11；Schegloff 1972：350）。

象征互动主义

可是，把个体参与者的意识当作是与个体所参与的社会文化交换的各种结构不同的事物，也就是将互动过程理解成上述模样。互动的协作中可以含有更多的个体创造性，而随着互动的成功延续，这一场合只需要更少的共性和共享。

海姆斯也发现，所谓的“沟通事件”并不是可以预计的，甚至也不那么容易确认，因为它的状态“基本就是一个对［它的］由接收者做出的解释提出的疑问”（Hymes 1973a：22－6）。确认一次成功的互动及其对社会文化的影响，甚至去确认互动传递了什么，这都是一项主观判断，也是温奇（Winch 1970：107）所说的思想和世界观的体系的“内在关系”。因此，从个体互动表面上所具有的有序性，以及他们所参与的表面上的体系，就去推断个体作为成员共享的社会或文化的特征和范围，无疑是草率的。

这也是赫伯特·布鲁默的著作（Herbert Blumer 1969，1972）的出发点，而且发展出一种“象征互动主义”的观点，这一观点起源于社会理论家米德（G. H. Mead）的思想。布鲁默说，把互动当作是一种媒介，认为社会文化的决定因素通过这一媒介构造了人类行为的形式和内容，这种认识是错误的；互动发生在个体行动者之间，而不是被传输给他们的因素之间，个体的行动是他们对环境以及事物对与他们来说所具有的意义进行理解的结果，而不是社会文化力量的表现。布鲁默认为，行动的线路是一步一步建立起来的，通过一个“自我暗示”或者自我交流的过程，其中的人物、关系、实践、对象和环境都根据它们对于相关个体所具有的可能的意义来加以定义。个体通过这种方式与他们自己不断交流，揭示事物对他们自己的意义，赋给事物含义，处理他们注意到的事物，并且塑造自己的行为。“在个体的周围是一个充满已存对象的环境，这一环境存在于个体之上并引发个体的行为，与此不同，正确的景象应当是，他根据自己正在进行的活动建构出他的对象”（Blumer 1972：182）。重要的是，自我暗示的过程一次又一次地抵制所谓的社会和文化

捏造的外来力量。通过自我规划和自我互动，个体展现了他们的主动，既不是被动性的，也不是反应性的：个体所参与的和他人的互动，其本质是由互动对于个体的意义组成的，它们都是意识的对象。

社会、文化或社区的情形，既不是什么系统，也不是什么整体，而是各种连带发生的行动和各种各样的关联的集合，所有这些都服从于它们的个体参与者的旨趣，而不是来自系统的要求。社会就是各种各样的活动和行动路线中的个体之间不断进行的协调。研究社会，就是要讲述众多的个体在象征性的常规里周而复始的交汇，这些象征性的常规体现了共同的形式以及无穷多样化的个体的意志。“互动”传递出这样一种感觉，即通过互动中的行动以及互动行动本身，个体的集合逐渐被融入到一个不断发展的格局和线路中（Watson and Watson Franke 1985：205－6；Rapport 1997a：12－29）。

布鲁默说，社会文化生活，就是个体与其他个体的互动过程。连带行动、群体行动或者“互动”，这些都可以看作是个体分散的行动之间的关联、一种清晰的体现以及一种汇聚，从任何角度看都是全新的。最初，汇聚到互动中的个体并不知道自己可以在他人那里期待什么，所以他们检验各种推测，逐渐把其他个体界定为按照特定规则行动的人。互动因此成为了一种相互界定的形式。从这一相互过程常规化以及个体理解的对等结构的常规化中，形成了社会文化的结构。这一过程是动态的，处于不断更新之中。它往往也是不稳定的，因为互动的协商机制取决于参与者的相互对应且互不相同的理解；只有当参与者各自感到互动的常规机制是有意义的或者有用的，或者比不坚持这项常规机制要更好的时候，个体参与者才会坚持互动的这项常规机制。

总之，交互的个体自我暗示或者理解过程，形成了具有共同行为结构的社会文化现实，这决不能被视作理所当然（Dreitzel 1970）。虽然互动的很多方面都在重复各种业已达成的汇聚的形式，或者从过去，调动这些形式，但是互动仍然需要个体的管理和解释理解；互动能够得到保留，是因为仍然有个体在运作或者为了个体在运作。社会文化结构和制度本身并不能运作。

强调这一点很重要。常规性的互动不具有也不构成任何独立的权力、逻辑或者生命力；从它们中形成不了任何能够比组成它们的个体能量的总和更有力或不同的事物。常规的互动就像是毫无生气的模具或面具，在其中，或者在其背后，个体制造出个体的意义并且追求个体的旨趣，以为这些互动能够依靠自身运作是错误的观念，或者错误的要求；它们不过是在为个体运作，是服务于个体使用者的手段。此外，它们不

应当被比拟成一架机器在运作，为了完成某种任务可开启和关闭，而应该被当成是一段音乐，通过各种乐器的组合获得共同阐释。在整个过程中会混进来各种噪音，演绎不同的部分，会产生出不同的感受。简而言之，互动在不同的参与者那里产生不同的效果。每一个个体都有责任去了解并采用特定的常规的形式，甚至是标准化的形式（音乐形式或行为方式），以便能够进行交换，但是这服务于各种不同的目的：它们并不是一种强制和约束。用诗人雪莱（Shelley 1954：281）的话说："即便一个单独的词，都可以成为不可压制的思想的火花"。

只要稍稍关注一下语言互动，就可以看到，一种共同的语言为个体沟通他们的需要提供了大量的形式和范例。不过，过去的语言实践并不能决定当前交流的可能性，所以互动在以各种各种非连续性的方式发挥作用，其对词语和语法的重复使用只是在部分上重合；语言成为无止境的多义性阅读的源头。与对结构性决定因素的描述相比，语言的语法既不应被看成是至高无上的，也不应被看成是神圣的。语言规则不过是在表达对过去规律十分简约和不稳定的总结，个体互动者的集合不必受到任何对他们的语言实践或语言能力的严格同一性的限制（Steiner 1975：204－5）。个体尽其所能地在不断创作、革新和制造意义，语言上预先设定的概念很少能够干扰他们不断形成的交流行动。互动体现了一种交换结构，基本上是由个体制造出来，这一制造过程既没有负责人，也没有参照物（Harris 1981）。

个体并非是被动不情愿地卷入到常规性的互动。相反，个体在可获得的这些语言和行为形式中进行选择，把它们作为工具和手段，达到他们自己各种各样的目的。虽然如此，也并非所有的互动都可以同等自由地加入或坚持到底，因为互动并不是只靠自己或为了自己在运行，也不是一个脱离了个体意识和意志的独立领域；互动的常规不能强制要求参与者服从，即使是被个体采用的时候，也不能决定个体使用者的思想状态。

最后，社会文化环境中的大多数常规互动（在人们之间形成一个或紧或松的网络关系）都不应该被视为发生在一个统一的自我运行的体系中。社会和文化可以作为互动形式（语言或者行为形式）的储备，被个体用来编织他们的人际关系。但是个体与其他个体发展出常规关系的方式，完全不必受制于同样的这些个体与另一些个体之间的协商和协作。常规和常规之间决不是均衡的或者统一一致的，一种常规，可以在时间、风格和后果等方面，和另一种对立，或者与之存在肤浅的关系，或者不存在任何关系。个体互动者，既不受制于社会文化结构，也不受制

于单一的一体化社区，可以将其描绘成常规交换中的谈判者，他们最活跃和最重要的社区将最终属于他们私人所有：在他们自我的边界之内，才会形成并储留他们最重要的真理。总之，社会文化环境是一个，或者同时是多个舞台，在这舞台上，公共形式不断进行着交换，同时个体的意义世界也在形成之中。

自我调谐

不过，问题依然存在，共同的互动形式怎样才能满足个体使用者各种各样的旨趣，这里，自我调谐（ego-syntonism）的现象，就像德弗罗（Devereux 1978：126）描述的那样，提供了关键性的指引：

> 有组织的社会变迁与自发的社会变迁都是有可能的，这并非因为参与其中的个体都具有同样的（和社会学家相似的）动机，而是因为各种真实的主观动机会在同一类型的集体活动中搜寻并找到一条自我调谐的出路。

自我调谐是一个过程，其中众多分散的意识通过与他人之间的相互作用逐渐变得和谐起来。

德弗罗感到，在社会作用过程以及互动和社会文化参与的过程中一项需要注意的重大进展是，集体或联合行动（家庭的晚宴、部落的仪式、宗教集会、国家战争）既不应被解释为一系列相似的个体经验，也不可解释为单一的整体上的社会经验。相反，集体行动具体体现了由“社会”和“文化”提供的一种制度性媒介、一种渠道、以及一种场合，在此基础上，一定的个体意志和动机（通过不同的方式在不同程度上）得以实现、可行和令人满意（Devereux 1978：127－8）。这种制度性的中介或运动可以是经常重复的（比如每周去教堂）或者很少被重复（例如1956年的匈牙利事件），在效果上或许是革新性的或许是保守的，但重要的是那些具有不同动机的个体，在那一特定的社会文化时刻或事件中，逐渐体察到一条合适的出路，能够满足他们的多样的需求。

对德弗罗而言，关键的区别存在于集体行动和行动背后的个体动机的“凝聚”之间：在公共行为和它的个人意志之间。当然，自我调谐可以作为一个有用的手段来建构个体和集体之间、个人和公共之间的关系（Rapport 1994b）。有一种观点认为，联合的社会行动不必为了延续下去而成为单一的行动，也不必单独发生。当个体开始互动时，他们不必达

成一致，连续的互动不过是促使他们达成一个近似的联合或标准化的意识，或者克服他们的幻想：在各个个体的意志和动机被误解和曲解时，他们之间大多数的互动过程依然可以继续。正如德弗罗（Devereux 1978：125）总结的那样，采用了一句拉丁语的谚语："*Si bis faciunt idem, non est idem*"（如果两个人做同一件事，那么这不是同一件事）。不同数目的个体行动者可以汇聚在一个群体里，形成一定的公共集体性，而就在同一时刻，他们依旧是分离的，保持了他们具体而多样的个体性。实际上，在齐美尔的言论中，德弗罗认识到两者如何辩证地联系在一起；通过相互对抗的张力，集体性和个体性都得到了发展。

自我调谐的关键在于社会文化形式的不确定性。后者促成了重要的综合机制，从而使不同个体的生活路径交织在一起，它们必定包含基本的未决性。共同的语言形式就是个体相会又分离的手段。萨皮尔（Sapir 1956：153）说，互动那"友好的不确定性"，总是在一个个体的行动和另一个个体的解释之间进行协调，策划把他们观察到的每一个行为按照"那些与他自己的生活相关的意义"进行重新解释。共同形式的不确定性也助长了他们的惯性。不同时代的个体可以含混地从表面上完整地继承社会文化形式，并使之适用于不同的环境；它们是尚未完成的规则，总是能够根据新的动机和情绪被证实或恢复（Propp 1968：116）；它们的惯性和保守性，它们的用途和流行，都源于它们在运用中的可塑性。

瓦尼特村中的互动

布鲁默断言，人类互动的典范形式存在于两个个体之间，任何更大规模的人类联系都是建立在这一"互动的原子"基础上。这不仅是人类学研究策略性地进入田野时传统上采用的对焦点（*Mico – Focus*），也是最后分析的坚实基础。很多著名的研究都关注人类学家和主要消息人之间的双向关系（Dumont 1978；Crapanzano 1980；Shostak 1983），还有很多其他人试图对那些日益变得包容的消息人之间的小范围的面对面的关系进行分析（Briggs 1970；Boissevain 1974；Cohen 1974）。

在《一个英国山村多样的世界观》（1993a）中，拉波特（Rapport）试图在这个名为瓦尼特（Wanet）的英国村庄中描述两个长期邻居之间的关系；他的分析大部分建立于农民多莉丝·哈维（Doris Harvey）和建筑工人赛德·阿斯克瑞（Sid Askrig）之间的互动上，他试图从普遍意义上对社会文化环境中解释的多样性和互动的含混性进行分析。多莉丝和赛德之间发生的互动被发现具有规律性和常规性，被互动双方认为

是合适和合理的。关于交谈的恰当与否，他们拥有相同的观念：话轮转移（*turn - taking*）、礼貌、空间的利用等等。因此，他们的互动可以说是依据一定的相互解释的次序，并且成为他们之间保持的习惯性谈话关系的一部分。然而与此同时，他们的互动保存和发展出来的“现实的轮廓”（Berger and Luckmann 1966）并不相同，甚至也不兼容；多莉丝和赛德往往把他们自己置入十分不同的世界。因为他们以不同的方式运用传统机制。他们共有的且进行交换的行为具有足够的含混性，使得他们能够掺入自己的意思，而且每一个人都将它们融入到自己的十分不同的认知背景或者世界观中。

从更普遍的意义上说，瓦尼特村中或村外共同使用的行为方式，可以说是具有多重分类体系，而不是单一的或者相同称谓的类别。虽然人们日常在现场可以采用许多行为形式，甚至认为其中某些对自己有特殊意义，但是并不存在一个统一的标准可以决定这些形式的含义。更恰当的说法是，运用是个体性的，与特定的关系有关，并且在特定的关系中进行表述。将这些运用并置在一起，揭示出一个广阔的解释领域，在那里可能只有一件东西是相同的，那就是他们的形式名称。总之，瓦尼特村中被很多人认为是共有的正确的形式，逐渐在运用过程中成为个体意志的媒介，也成为达到种种目的获得满足的手段。瓦尼特的互动既表现出在个体性的发展中相同的现象，同时也体现了一个基本过程。

观念的集合

除非在表象上，否则在任何时候我们都不应把常规互动与共同理解或者个体汇聚混同。互动体现的是相遇的个体的集合，至少最初，是在他们自我的表面相遇。在共性和多样性的二元对立中，齐美尔关于形式和意义或者内容相对的观点，作为一种对社会文化中相互交织的因素以及并存的二元对立，是一项具有重要意义的概念化。此时，社会和文化逐渐被看作是现象，用齐美尔的话说（Simmel 1971：24），个体意义的生命力在共同形式上获得实现。这些形态本身并不能构成社会，也不能决定社会秩序，而且如果脱离了内容它们就无法继续有意义地存在下去。不过它们的确是强加给个体世界观的。因此，可以把社会或文化看作是观念的集合，可能具有相当的多样性，在特定有限且共同的形式中得以表达和维系。在复杂的社会文化环境中，这些形式有望形成特定的分布，其中某些共同形式，比起其他一些形式，更要属于特定的个体、关系、家庭、邻里、职业、地位等等（Bakhtin 1981：293）。除了巴赫

金所说的形式运用中的“众语喧哗（heteroglossia）”之外，个体运用这些形式的方式是相同的；通过他们的运用，人们就成为社区中的成员，同时又生活在个体的世界中。实际上，这两种状态之间具有密不可分的关联；个体能够并且发展他们的特质，因为他们处于习惯性的社会互动之中，而且由于个体特质的持续，这种互动存在于共性之中。

任何对社会文化互动体系的理解，都必须抓住这种高度复杂的关系。脱离个体的运用和背景，单独谈论行为的形式，将会导致某种具体苍白的事物，将会把这些形式导向一种错误的形而上学和现实。有必要把重点放在特定的互动上，其中个体有规律地遭遇并解释这些形式——无论这一分析会变得多么的多样和复杂，也无论形式的实体看上去多么的抽象。同样的，要把这些形式整合到一个紧密的客观的社会文化模式中，就是将各个情景的事实进行去背景化，以便有可能误传它们。更为重要的形象则涉及复杂化和片断化的过程：形式的在社会文化上的汇聚，相当于对行为做一次狡猾的拼凑，而没有任何两个成员的行为模式能够十分相似（Sapir 1956：200－3）。

不可把社会或文化描述成囊括一切进行控制的机械机制，更为正确的说法是，个体世界观的主人通过社会和文化逐渐获得表达和实现。因为通过交换共同的文化形式，我们可以说，社会的成员能够把各个个体构建进各个角色之中，构建进一个具有多重性的不同的世界中，而且以各种间接、偶然、暂时、矛盾和可变化的方式影响其他人。文化逐渐不再被表述成一个设定的客观的重要实体，而是被当作形式，在其中，主观世界得以发展、互动，并得到实现和维系：从个体创造性中迅速产生的形式。理解任何社会文化谎言的关键在于个体的意图以及他们参与互动的理由。

参见：代码、话语、形式与内容、网络

28 阐 释

用尼采的话说，人类的社会文化世界就像是艺术品，是可以通过相当无穷多样又深刻不同的方式对其进行阐释（阅读和书写）的事物：这些事物“[它们的]背后没有任何意义，却又有无穷的意义”（Nietzsche 1968：no. 481）。事实上，和艺术品类似，世界也需要阐释，才能被它的居民理解、接受和掌握。这些居民可以本身就是世界的一部分，或许会从某个立场、利益和局部的角度做出阐释，但无论如何，通过他们的阐释，他们创造了他们自己的世界，创造了他们自己以及他们自己的观念。这样一来，人类社会世界是人造的世界，依靠人类活动和象征实践而存在。当人对世界进行阐释的时候，他们就在编排世界；而且他们的编排增加了这件艺术品的复杂性、多样性和不确定性，此后这件艺术品在将来还会被其他人以及他们自己继续阐释。

尼采接着说，人类阐释所采取的形式是多种多样的。哲学家的书当然是其中一种，而且还包括其他人各种各样习惯性的实践和生活模式。在承认样式和形式的丰富性的同时只有一件事是惟一的：即丰富性将会继续。阐释不断地被制造出来，因为去阐释就是去成为人；当做出个体自因的（*self-caused*）且自由的阐释时，当随着生活的推进个体改变了自己的观点从而也发展或改变这些阐释的时候，就是成为一个个体的人的时候，具有同样的自因和自由。

尼采和人类学

尼采式的阐释极大地激发了20世纪存在主义思想，更不要说后现代主义（尼采说：“不存在可以免疫的理解”；“不存在事实，只存在阐释”；“真理是一群流动的隐喻”），以及关于意识的哲学（亨利·弗西隆（Henri Focillon）说：“思维的主要特征就是不断描述自身”（转引自Edelman 1992：124））；人类学也不能幸免。事实上，肖魏德走得更远，认为现代人类学的信条来自尼采，即社会和道德起源于精神的表述通过

象征形式在宇宙及其附属物上的投射；社会文化展现的不过是一些关于它自己的故事，它在这些叙述中得到表达（Shweder 1991b：39；Thornton 1991，1992）。

人类学中最经常被冠以尼采色彩的，或许是克里福德·格尔茨的《文化的解释》（1973）。格尔茨也满足于借用尼采的书名“欢愉的智慧”（*Froehliche Wissenschaft*），来描述人类学这一学科（Geertz 1986：105）。他说，如果人类通过对世界进行有意义的阐释来制造世界的话，那么“我们（人类学）对其他人对他们和他们同胞的所作所为的建构的建构”，作为一种知识形态，比起解码员的工作，更像是文学批评（Geertz 1973：9）。人类学智慧的注意力并不是建立在对异域事实的把握上，而是放在了减少困惑上：带领读者去触及其他文化中那些陌生人的生活，而这些读者正在将自己带上一条减少他们自己生活中困惑的追寻之路中（Geertz 1973：16）。

不过，与表面上和尼采哲学以及存在主义形式不同的是，格尔茨对“文化解释”拥有一个相当不同的理解。因为，他希望把“文化”看作是“一个可以行动的象征文本”，其中个体只是在一个特定的文化背景下对可以涉及的重要象征体系进行阐释。因此，当格尔茨认可“成为人就是成为个人”的时候，他也指出我们是在“文化图景”的背景中成为个体的：在历史创造的意义体系的指引下，“根据这些指引，我们将形式、秩序、要点以及方向赋予我们的生活”（Geertz 1973：52）。尽管这样做体现了一种“对文化形式的有意图的操纵”，或者操纵集体拥有的象征体系，以及公共权威和社会交换。象征的逻辑和形式上抽象的结构或许并不清晰，但是它们是由社会确立起来的，也由社会来维系和赋予合法性。

而且，它们“外在于世界”（Geertz 1983：151）；有赖于具体的社会事件和场合，思想过程从公共意义上体现并表达共同的社会世界。赋予行为以意义并不是个人的事情，也不会发生在孤立的个体脑中，而是要依靠对公共象征符号的交换，这些象征符号“天然的居住地是家庭的院落、市集以及城镇广场”（Geertz 1973：45）。因此，户外的活动，如耕作和播种，就是“个体思想”极好的例子，具有和愿望或忏悔相近的体验，而认知、想象、情感、动机、理解、记忆等等，则是直接的社会事务。

在格尔茨描述的“户外心理学”中（Geertz 1983：151），文化（作为历史传承的象征体系）由精神组成，而个体在社会世界中的经验和记忆的形成既受到内在化的文化观念的深刻影响，也受到文化制度的支

持。社会生活是各个重要的文化象征之间的公共交往；通过和一个共同象征体系笼罩下的世界一起获得具体化，个体意识才得以形成："我思考"，经由"我命名"（Percy 1958：640）。如此一来，格尔茨在高举着苏珊·兰格（Suzanne Langer）说的"我们生活在我们自己编织出来的意义之网中"这面旗帜的同时，又似乎采取了一种尼采哲学（阐释者—观察者）的眼光，他认为，我们所挥舞着的意义之网以及我们生活所依赖的意义，只有通过一种公开的公共的方式才能获得具体形式和实现。不存在私人的（个体的或独特的）象征化过程，因为思想只有通过交往过程才得以形成，也只有通过参与文化的象征阐释体系才能得到实现；同时文化内部不同"个体的"思想相互之间实际上并不是晦涩的或者不可理解的，因为他们按照共同的信仰和价值观念在进行思考，采用相同的阐释过程来判断现实。解释一个文化象征体系，就是解释它的个体成员的主体性（Frake 1964）。

反格尔茨的阐释

"外在于世界"的"户外心理学"，从各个方面看似乎都是宏大和开放性的，被证明是一个相当封闭的隐喻。它似乎否认任何内在的私人的生活和语言，他人似乎难以接近这些生活和语言，虽然采用的（或受雇于）是同一个具有形式上象征意义的文化体系。与此同时，格尔茨又表现出赞成人文主义关于人的条件和人类学学科的认识："人是悬挂于他自己编织出来的意义之网上的动物"，人类学的分析"并不是寻找规律的经验科学，而是寻求意义的阐释科学"（Geertz 1973：5）；可是接着他似乎又跌落到一个十分严格的决定论："最好把文化看成是……一套控制机制——计划、设想、规则和制度（计算机工程师们称之为"程序"）——目的是对行为进行管理"，而这就是这些机制的"生命力"所在，其责任就是减少个体那内在的宽泛性和不确定性，把个体从他本来可以生活在成千上万种生活中，拉向并确定、限定在某一生活中（Geertz 1973：44－5）。

总之，格尔茨预言的阐释，即想象、建构、书写，是一个内生范式：包含在特定的外在的、集体性的、公共和共同的文化背景之中。格尔茨最初似乎跟随着兰格的思路，兰格认为"在人的核心经验中，总是存在想象现实的活动，总是在通过语言、想象或其他象征在构建现实的结构"（Langer 1964：128）。但是对于兰格而言，这就把想象置于人类所有的洞察、推理、梦想、宗教以及抽象观察的源泉地位：施加在我们

感知上的最强大的力量，比来自我们周围的刺激要更强烈。因此，想象不仅制造出我们人类世界，勾勒、支持并引导我们的思想，而且想象还“赋予我们每一个人一个单独的世界，一种单独的意识”（Langer 1964：103）。可是，对于格尔茨来说，在“由”社会实践形成的文化图景和“为”社会实践形成的文化图景之间极少留有余地。格尔茨最终似乎走向了一种索绪尔—涂尔干式的命题，认为个体多样化的阐释性言语只是简单地依附于并且来源于一种集体授权的语言。独特的阐释性——语言学的表演在这里被认为是反映了一种规则的结构和可能的关系，或者具有代表性的集体，如此一来，社会文化环境中的个体表述，在任何时刻，都是在助长一个由相关部分构成的整体上的自治的共时的体系，个体意识是一种表现，一种对集体观念短暂的、片断的、附属性的表现。

后格尔茨的阐释

格尔茨参与主张把人类学的研究兴趣从衡量社会结构转向对意义的阐释，并且也加入了把人类学事业当作“小说写作”的讨论中，他的研究被认为是解放性的且鼓舞人心（Myerhoff 1974，1978；Cohen 1987；Rapport 1994a）。最后，尽管他借鉴了尼采（以及韦伯）的观点，格尔茨在传统上依然被认为是涂尔干主义者（和结构主义者）。因为，和象征人类学其他著名的代表人物一样，把关注的焦点放在意义上，认为人通过意义发明了他们的世界（Schneider 1968；Sahlins 1976），格尔茨把这些意义看作是由集体掌握的、一致且单一的体系；这可以从个体的所说所做抽象得来，似乎是一个自在和自治的体系。

可是这种观点不够稳健。这样一种抽象掩盖了人类学家在他们的消息人那里见证到的阐释实际的日常过程，掩盖了它的复杂性和能动性，以及所能带来的极度的多样性（Keesing 1987a）。如果象征体系是“概念的工具”，就像格尔茨说的那样，那么它们导致的意义的体系必将是个人化的且高度多样化的（Cohen 1985）。更准确地说，共同使用的象征体系，具有本质上的二元性：用斯坦纳（Steiner 1975：173）的话讲，一个共同的表面和一个私人的根基。在被打上社会生活标签的公共交汇的象征背后，存在着个体的意识，负责不断以意义来激发文化的象征。这种泛人（pan－human）的潜能、能力和过程，从出生开始（如果不从出生之前开始），贯穿于整个生命，通过它们的运作，“世界”（文化分类、想象、故事和语言；人、互动、社会自己以及事物）逐渐被赋予、倾注且渗透着个人的情感、幻想和感动。意义制造以及阐释的心理

过程，最终形成并组成了人类的生活和社会，因为每一个个体都在自己的生活中把文化当作一项有意义的现象加以创造和再造；因此象征体系从来就具有主观性、个人性和个体性的意义。如同乔德罗（Chodorow 1994：4）所说：

> 人在个体上是生气勃勃的且富有色彩，是情绪化的，通过我们体验到的幻想中的、文化的、语言的、人际间的以及认知上和内在的世界，依照可以对他们的内在世界、他们的当务之急以及他们对自我和他人的幻想产生共鸣的方式创造并阐释世界。

既不像格尔茨（等人）那样，把对象征事实的阐释当作一项基本的集体和文化的存在论，也不把个体看作是雕刻在预先设定的文化的文本中，“文化的解释”这一概念应当被视为带来了个体的世界观。因为，在个体运用这些由文化放在他面前的多样的象征体系作为他们的书写工具时，个体就把它们个人化了，从而把象征体系制造成“属于”自己或“为了”自己的某种事物。个体在建立它们自己的意义体系时，根据他们独特的经历、个人的历史、心中的策略以及实践，消费这些文化象征形式。个体适应、言说并取得他们的世界观时的情境应当被看作是内在于他们自身（Rapport 1995）。

尼采认为，对个体来说，在社区的语言中“找到他们自己的言语”是一项“审美”体验；这是一条向人的条件的本质特征妥协或退让的道路（而超出了阐释行为的无意义和荒谬，就不再具备美感），也是尊严的源泉。它体现了个体对她或他自己特殊的责任，也构成了普遍的人的力量的基础。去阐释就是去成为我们曾经是的人；去改变我们的阐释就是去改变我们曾经是的人；重新构建我们的世界和我们自己。尼采提出，人类的历史就是成功的隐喻的历史，关键的分水岭不在于谬误或者真理之间，而在于对“谬误”和“真理”所做的旧的和新的阐释之间。

总之，没有什么能够比不断的阐释更有力量或更重要了，因为这些行动证实了那种单一“真实的”世界的概念是一种谎言和捏造；人类所有的生活都是独特的个体运用象征体系建构出来的。

参见：分类、意识、话语、深描、世界观

29 反 讽

反讽具有文学上的含义，指的是特定类型的言论（反用、反语、间接肯定法），即在所说和所指或所涉及这二者之间存在不一致或者矛盾，除此之外，反讽还可以理解成表述了，无论从事实上还是表面上的，认知和世界在一定程度上的分离，以及一种对其无限可能的相异性（*otherness*）的想象。尼采在提到这种讽刺想象时称之为“对所有价值的再评估”，他还讨论了反讽当下的实践，把它作为人类不断“成为自己”的手段。

理解反讽

反讽或许可以定义为：“从不把你真正的意思说出来”（Austin – Smith：1990：51 – 2），或者从不简简单单地把话语的含义当成它们真正想要说的意思。从广义上讲，反讽意味着待在家中却“身处一个未经证实的世界”，即没有一个阿基米德式的参照支点或者先验的真理，必须准备应付“模糊时态的真理”（Chambers 1994a：98）。它的定义可以说含有一个隐喻性的前提，即人类在认知上从不会被那些预先由文化分类和社会结构规定或者决定的框架禁锢。它们能够在任何地方展现社会规则和现实的可塑性和灵活性，以及文化真理的短暂性和模糊性。因此，为了能够兼容一定的变化，人们总是与世界本来的样子保持一定的距离。把世界看作一项模糊的虚构并揭下它的伪装的过程中，反讽使用了无限相异的可能性。这是一种持久却普遍的能力和实践，借助这一点，人类把他们自己从是什么或似乎是什么的保证中解放出来，从而创造性地去探究可能是什么。通过这一过程，人类放弃了甚至他们最珍视的价值观念，从而向问题、模拟和置换开放。无论这种冲动多么短暂，反讽都体现出对“终极话语”的本能抵抗（Rorty 1992：88），对人类所有类似的遗传下来的虚构性的支持，以及对其他世界的想象。

这样一种广义的理解会引起争议，当然有一些意见就指出讽刺的立

场或态度受到历史和文化限定。例如，奥尔特加·加塞特（Ortega Gasset 1956）提出，从世界的直接性中抽离出来并且对其表现出讽刺性的态度，这种能力体现了人类文明在技术上的革新。进入一个紧张的内在世界，思想形成于其中，然后带着一张重新建构的蓝图又回到这个世界，体现了一个人类痛苦而缓慢地为自己进行创造的汇聚过程。随着科学的发展，反讽也得到了发展，自由不必局限于使自己抵抗事物本来的样子，而且在于可以暂时忽略后者，以便创造自我并谋划行动。简而言之，通过反讽的分离，世界被人格化，成为对人的思想的反映和实现，反讽是技术性的副产品。

另一方面，奥本海默（Oppenheimer 1989）把讽刺意识归于特定的文学形式。反讽出现在苏格拉底的对话中，然后也出现于古罗马时期的诗歌中，可是后来在长达七个世纪的中世纪黑暗时代（*the Dark Ages*）中，它消失了。只是随着 12 世纪罗马的十四行诗的兴起，反讽才逐渐得以复兴。十四行诗可以说是“个性”的抒情诗，而它所发明的“个人的灵魂”为人类进行思考以及思考他们自身提供了一条新的途径。总之，反讽是一种内省和自我意识，对十四行诗这种文学形式进行可能的默读，促使内省和自我意识得以流行和盛行起来，并且获得尊重，从而成为可能。

不过，吉登斯（Giddens 1990）提出一个论断，即只有现代性（近代资本主义、工业主义、世界主义以及复杂社会的一体化过程在社会学上的特征）才具有反讽性的分离特征。实际上，这种对反思性的假定（包括我们社会学上对我们反思性的反思）是现代社会实践的一个突出组成部分。在预见到我们实践的未来相关信息时，我们就不断检验并革新这些实践，从而当我们进行下次检验时，这些实践的特征和构成早已被我们改变。总之，反讽是建构过程至关重要的组成部分，在此基础上，现代性进行自我再生产，同时也认识自身。

最后，阿帕杜莱（Appadurai 1991a）把反讽看作是当代全球化过程中“文化经济学”的一部分。大规模交流带来的思想、想象和机会的去地域化（*deterritorialization*）使得人们能够进行复杂的生活，具有更多的设想和想象，而不是仅仅按照设定或预期的那样生活。惯习和即兴发挥的变化之间的平衡（Bourdieu 1977），例如幻想作为一项社会实践存在于最普通、最贫穷、最荒芜的生命中，只有凭借意识的规划和政治的意志，才能成功进行传统文化的再生产。人们不再把他们的存在视为某个天赐之物的产物，而是当作一种“在他们［能］想象的和社会生活允许他们想象的之间进行的反讽性折衷”（Appadurai 1991a：199）。

除了上述观点之外，还有一种具有说服力的观点认为，反讽所具有的认知上的置换和分离是一种普遍的人的特征、能力和认知手段。就像博格（John Berger 1994）总结的那样："人的手段实际上基本保持不变，总是以相同的面目出现，例如相同的神秘事物、相同的困境、相同的绝望的诱惑，然后总是受助于意想不到的相同力量"。或者，用更为人类学的风格讲："从不存在任何天真的无意识的野蛮人，也不存在一个没有反思和本质上和谐的时代。我们人类都是而且总是世故的、有意识的，能够嘲讽我们自己的制度"（Victor Turner, in Ashley 1990：xix）。人无时无刻不在"对文化创造性的探寻中发现个体"（Googy 1977：20），在精神上把他们自己从现存的概念上的宇宙中抽离出来，重新加以审视。古迪（Goody）最后认为，任何在具有反讽的事物（例如精神上的个体、时间和空间）和不具有反讽的事物之间所进行的二元化区分，都是胡言乱语（Schweder 1991a：14）。

汉德勒和西格尔（Handler and Segal 1990）通过运用人类学方法检验简·奥斯汀（Jean Austen）的作品，对这一观点做了引申性的证实。在那样一个时代和社会中（19 世纪早期的英国）写作，反讽看起来就像是从安稳、明确、不言自明的且相当传统的生活方式中传出来的遥远的哭泣，奥斯汀并没有显现出任何反讽上的"沉默寡言"。她总是反讽那些主张一个统一、一体或有界限的社会文化体系导致了单一或一元的真理，她带领她的读者认识到文化中的那些标准、制度和规则（这里文化规则指的是英国上流社会在婚姻、恋爱、地位和性别上的规矩）不过是某种象征形式，具有主观性，且需要对之进行创造性的阐释，而且她总是会提出自己独立的见解和个人重新的解释。汉德勒和西格尔把这称为"改变文化的行动"。很明显，对于奥斯汀来说，文化类别和社会结构的规范是任意的，在认识上可以是武断的，所以不应当被视为能够规约行为或者保证无意识的再生产某种已确立的秩序，而应该看成是可供交流的资源、意义和价值观念，提供给她的那些被汉德勒和西格尔称为在进行"严肃的社会游戏"的角色。规范不再是表面上传统的礼仪和得体妥当，而成为元信息传递式（*metacommunicative*）的评论和分析；从而逐渐在个体建构制度性的社会文化秩序的过程中被取代。

汉德勒和西格尔的结论是，简·奥斯汀的作品宣扬了"文化的虚构"，也宣扬个体在改变文化制造世界的过程中进行创造的潜能：人对所有社会文化规范的忍耐最终都是短暂的。此外，对于奥斯汀的语言来说是正确的，那么对所有语言来说一样是正确的：它"在本质上就是一种反讽模式"（Martin 1983：415），那些渗透了多重反讽的事物不一定，

也不必在不同个体的意思之间取得和谐统一，也不必在个体的意思和世界存在的方式之间取得一致。所以，在奥斯汀时代是正确的，在所有时代都是正确的。

哈金（Hutcheon 1994：9）提到，历史声称一个“时代的反讽”是可以重复出现的，但是可能同样或更正确的说法是它的反面；因为在社会文化环境中认知的自由，最后都会由一个一闪而现的解决方案或者认为各种延续下来的事实都是正确的基要主义（*Fundamentalism*）加以平衡。不过，无论在公共领域是否会受到赞扬还是否定，反讽作为一种认知上的倾向和实践，在世界内部蕴育着一种特定的想象上的迁移，一种对世界的反思，并与之进行区分。

非讽刺性的置换

不过，并非所有认知上的迁移、反思和区分都是反讽。反讽作为一种地方性的存在模式相当于认知上的迁移；它是一个连续的以反讽的姿态面对世界的过程，因为每一条被认为是统一清晰的真理都是极其有限的，留下一个意义可以无止境地前进的空间。所以反讽指出了一条通往无限逆转和可能的捷径：有必要对价值观念进行无限的再评价。特定的其他认知也部分参与了这种迁移，但这并不是它们的基本属性。不过，简要地指出这些认知有助于进一步区分出反讽的模式。

交谈可以说包含了一种认知上的提升或迁移，例如一个人回头看一个自己如今已被取代了的位置，即这个人取代了这个位置上的自己，就是由于一种对自己生活中“意义缺失”的最初感受以及一种获得新生的需要（Fernandez 1995：22）。这与哲学家克尔恺郭尔（Kierkegaard）对虔诚本身的理解是一致的。他解释说，宗教认同来源于相信那些极度拒绝论证的某些事物，信仰最困难之处在于相信它的回报：通过相信不可能解决事物目前似是而非的状况，信仰者在这种方式中感到活力，受到鼓舞。在克尔恺郭尔看来，宗教信仰的本质，并不在于通过教义的真理进行劝服，而在于逐渐认可一个本质上荒谬的位置，这一位置“挑衅”那些业已存在的真理标准。

这也符合盖尔勒对文化和族群归属的理解。他简洁地指出，文化是一个在信仰中形成的集体性：“更特别的是，在一个错误的信仰中形成的集体性也是一种文化”（Gellner 1995b：6）。毕竟，真理是普遍的，属于所有人；而错误是文化限定的，决定了信仰及其信徒的延续性。因此，那些在当前是不可证实或不能证实的非事实（*non－fact*），逐渐成

为社区的标志，拥有了神圣性。“赞同一种荒谬的认同就是在精神上的一种通过仪式（*rite de passage*），在确信不疑的基础上，通往社区的大门被打开了”（Gellner 1995b：6）。

同样，这也符合很多理论家的观点，他们把意识——逐渐获得自我意识——看成是与交谈经验类似的事物。这些理论具有一种弗洛伊德的色彩（“自我意识起始于受挫”），因为他们认为自我产生于成长过程的某一时刻，即当只有表达出他或她认为是正确的时候，个体才能获得满足。布洛茨基（Brodsky）则认为，可以在儿童时代的谎言中找到意识的起源（转引自 Bruner and Weisser 1991：132）。当给出一个故意错误的自我汇报，使自己脱离他目前知道是正确的事物的时候，儿童第一次意识到自己改变世界的力量，逐渐成为自己的意识之源。成为自己，在某种意义上，就是生活在自己的谎言中。在加塞特（Ortega y Gasset 1956）那里，我们听到类似的话：“人是他自己的小说家，构思出各种稀奇古怪的并不真实存在的个人形象”。把这种虚构或谎言转换成可信的现实，由此就开始了这种自我的生活。

如上所述，这些关于认同的交谈——宗教的、文化的和个人的——被认为包含了一定的认知上的迁移和置换，并且与是什么保持一定的距离，但这并不等于把置换当成动态的认知回归，或者当成一种意识上成为人的方式。这些置换没能在人的存在周围形成地方性的再存在。而这对于反讽来说却很关键；它存在于置换之中，存在于认知的迁移之中，却拒绝接受任何脱离了再评价的终极的或者绝对的价值观念，除了再评价本身的价值。

尼采认为，以一种反讽的态度考察一个人目前的终极词汇，就相当于去认识一个充满了终极词汇的世界如何成为他人的世界。在这些世界中间，能够也应当作出选择，同时也存在这样一种选择，即从头开始建立一个新的属于自己的词汇。“反讽式”的认识，作为一种资源，使得个体能够超越任何个体的终极词汇，而且，事实上，也能够超越语言。

从尼采的论述中可以推出一种关于人的能力的人类学观点，即超越当前的隐喻和认识论，也超越当前的表象，坚持实现个人的自己的存在和再存在。反讽是个体力量的一个重要组成部分，“坚持自我”并且不断前行，创造并体验属于自己的真理。

参见：意识、阐释、迁移、世界观

30 亲属关系

亲属关系的研究，包括相关的婚姻和家庭制度直到最近一直都是人类学调查和争论的中心。就像拉迪斯拉夫·霍利（Ladislav Holy）所说（1996：1）："如果说存在一个领域人类学家可以正当地宣布为自己所独有的，那就是亲属关系。"因此，处理跨文化的亲属关系主题是理解人类学大部分核心分析概念、理论和方法的历史发展的关键所在。对亲属关系和婚姻的难题的思考导致了这个学科最为诡辩的技术和理论成果，及其最致命的挥之不去的矛盾。其专业技术领域也被假定在思想上要求最为严格和苛刻，人类学藉此来捍卫自己的科学尊严。亲属关系问题因此成了人类学最有才能的人展示自己的博学的舞台。结果，亲属关系作为社会生活的一个方面，变成了在人类学中展现所有重大的思想范例的关键，不论是摩尔根的进化论的描述（1871）或马凌诺夫斯基的功能主义（1930），拉德克利夫－布朗的结构功能主义（1962［1952］），列维－斯特劳斯的结构主义（1969a［1949］），或美拉索斯（Meillasoux）结构马克思主义（1981）。1967 年，罗宾·福克斯（Robin Fox）曾评论道："亲属关系之于人类学，就像逻辑之于哲学或裸露的人体之于艺术；它是这个学科的基础修养。"然而，如今已时过境迁了。

今天，人类学已坚决表明对亲属关系的主题缺少兴趣，以至于试着宣布其不再是个关键的概念。1984 年，大卫·施奈德（David Schneider）建议人类学家停止研究"亲属关系"，他断言在跨文化应用中这不过是个空洞和混乱的领域。就像他所认为的，尽管亲属关系研究使我们超越了人类学并带动了人类的科学自身的出现和发展，以及它们赖以发展的现代主义方案，但人类学对待这个主题的方式中存在非常严重的问题。由于亲属关系研究曾经是人类学学科的主要推动力，也就不用奇怪亲属关系像没穿衣服的皇帝一般被拆穿了，或者更像一个全副武装着华丽叙述的想象盛装的皇帝。人类学赖以发展成一个研究领域的现代主义的故事的全部危险都在过于"亲属关系"的实质的激情辩论中被置于聚光灯下。今天去问当初亲属关系为何会获得如此显著的优先权，我们就

会触及潜藏于人类学极其重视的对亲属关系和社会的分析性概念背后的主要假设的问题。20 世纪 60 年代，由于女权运动的觉醒和各学科对自己宣布为知识的内容的其他形式的自我审查，这个主题的合法性在人类学界也受到了详细的审查，并由于认识论的根本转移而愈演愈烈。这次转移留下的一个普遍的结论是很多原本被接受的亲属关系理论不再被看作是无可非议的了。理由有很多。

亲属关系的叙述：或者另一名义下的法律和秩序

20 世纪上半叶，人类学家首要的困惑是他们进行研究的遥远地区的简单社会是如何保持秩序的。这些社会缺少西方社会的基本的法律和秩序组织制度。他们没有可与之对话的政府，没有法庭、警察或军队，据我们所知，甚至没有市场。显然他们并没有像我们那样将自己的社会生活划分成亲属关系、经济、政治和宗教等不同的和相互分离的制度。相反，人类学家发现那些人用一套亲属关系的词汇涵盖了绝大部分行为，包括那些有政治、经济和宗教倾向的行为。根据分析，这个阶段的见识将亲属关系看作是“部落”社会的主要制度，亲属关系的纽带束缚所有有社会关系的人。亲属关系，作为最强大的社会粘合剂，被看作是“原始”社会保持秩序的基础，人们正是通过亲属关系创造了社会团结的关系。因此“社会结构”，更确切地说，那些规范一个民族的亲属关系、婚姻和居住制度的规则、那些赋予人们社会角色和身份的规则、那些使社会关系得以不朽的规则，成了人类学调查的最好目标（e. g. see Radcliffe - Brown 1965：191）。其他的一切，包括一个社会的道德、法律、礼节、宗教、政治和教育等都是作为社会结构，或者说亲属关系系统的一个方面予以研究的（同上：195）。

人类学家对“社会秩序”的关注不应被过分强调。就像弗思所言，对秩序的理解是人类学家调查的基础（Firth 1951：19）。一个根本的问题是，在“简单”社会中谁可以取代政府的权威，答案就是认为亲属关系具有强制力。之所以如此是因为亲属关系系统被定义为“土著”社会用以维持秩序和持续存在的惯例和规则的首要来源。通过这样的循环推论，一个人在“简单”社会的地位、角色、权利、责任和义务都被假定来自并归结于其在亲属关系系统中的位置。这些社会的主要社会组织也因此被看作是“以亲属关系为基础的”，而父系或母系的“亲属关系政体”（Fortes 1969）也就变成了关键问题。类比非常简单：我们有政府，他们有亲属关系的政治。

尽管功能主义者提出了相反的意见，进化论的日程对亲属关系理论的支持还是十分明显的。一度存在一种偏见认为，人类的社会发展史揭示了一个进步过程——社会从依赖亲属关系的自然事实和及其在文化上的精细化发展为西方式的风格，将社会制度日益拆分成亲属关系、经济、政治和宗教等部分，这样亲属关系最终失去了优先级。人类学的主要研究目标一直是外在于当代西方的他者，所有附属于世界的“原始”民族都被标记为自然的未开化的部分，他们将被当代文明所超越和统治。人类学的大部分技术词汇都打着原始主义的标签，亲属关系也不例外。首先，相对于其他主要社会领域，亲属制度被更多地看作人类行为中与天性联系最紧密的行为之一：尽管亲属关系能够改变天性，但无法超越天性。施奈德坚持认为（1984：188）：一个批评亲属关系理论的公理就是亲属关系的社会和文化属性是繁衍的生物学关系的衍生物。因此，如果人类学家研究的所有异族社会都是以亲属关系为基础的，如果对他们来说亲属关系的词汇优先于经济、政治和文化，那么，他们的原始地位就更加确凿了。众多人类学家强调亲属关系中潜藏的自然元素的另一个理由当然是我们思考自己的亲属关系的方式（就像“血浓于水”）。对我们来说，亲属关系已经被巧妙地从社会移置到家庭范围内，并在其中有条不紊地存在，它已经被隔绝于市民社会的真正事务，对后者来说，自然过程中的人的所有根源都已经被超越了。

情形复杂起来：家庭的与法律的之间的差别

亲属关系研究一直将（“原始的”）亲属关系系统等同于“社会”本身，“法律与秩序”作为其核心也开始包括亲属关系的“家庭”和“法律”领域之间的差别。正是这种差别使“土著”民族的家族纽带的地位与西方的一样被降低了，也就是说，家庭的亲属关系在很大程度上被定义为一个远离社会的重要工作领域的生活范围（见 Sahlins 1972）。家庭领域包括父母和孩子之间的血亲关系；这是一个关于家、家庭、丈夫和妻子和孩子的领域。用福忒斯的话说（1969），这是一个“和睦的公理”统治的领域。相反，在“法律的”领域，继嗣和世系群的规则规范着成员资格并提供了统治和隶属的法律主干，和睦和家族之间平常基本上是不相关的。法律领域包含了政治并为社会提供了秩序和持续性的保障。“原始”民族就是靠亲属关系政治（包括“法人继嗣群”）的命令和规范来统治和约束的。一个人在社会中的地位、权利和义务本质上都取决于他在其诞生的继嗣群中的位置。谱系决定了一个人的政治地

位、对土地的权利和其他资格。

根据以上对亲属关系在“土著”社会中的位置的描述，我们就能理解，直到20世纪70年代已经被接受的亲属关系的知识是单系继嗣系统作为“原始”社会的秩序的粘合剂是必不可少的——尽管相反的证据越来越多。拉德克利夫－布朗声称（1965：48）：“某种形式的单系制度在任何有序的社会系统中几乎——如果不是全部——都是必须的。”即使列维－斯特劳斯在他对亲属关系研究的继嗣理论的主要批评中也发现，单系继嗣的存在对于他的婚姻交换的基本结构的逻辑是不可或缺的。他说，由于群体自身必须由一个“稳定”的继嗣规则来定义，以男人交换妻子的群体的观念为前提的亲属关系的基本体系的社会内聚力需要这样一个继嗣规则（Levi－Strauss 1969a：105）。然而，人们应该意识到，列维－斯特劳斯1949年开始对当时流行的原始社会中“作为社会秩序的继嗣”的观点展开强大的攻势（Levi－Strauss 1969a），但直到20世纪60年代，他所强调的联姻（通过婚姻缔结的关系）超越继嗣作为“原始社会”的重要秩序规则的观点才进入讨论的主流（e. g. Leach 1961a；Needham 1964），更早的时候拉德克利夫－布朗（1953）和杜蒙（Dumont 1953）之间关于分类式亲属称谓的意义的争论也是需要了解的。列维－斯特劳斯所考虑的，下面会提到，是通过展示亲属（继嗣）集团依婚姻交换规则被整合起来的方式来创造一个最小的社会模型，也就是说，他意图证明亲属关系和婚姻的分类在逻辑上能够比单凭继嗣规则提供更显著的社会整合水平。

结构功能主义和结构主义关于社会及社会秩序的宏大范例中都充斥着男子至上主义的简化论，女人的能动性被忽视了，社会自身被等同于统治与隶属的男性结构——通过继嗣或联姻，开启并拆分了另外两个时代。

关于严格定义的问题

更充分的民族志本身就开始稳步破坏亲属关系和社会秩序的许多主要分析性结构，尤其是“原始社会”普遍奠基于外婚制的、集体的、占有土地的单系继嗣集团结构的观点。在大量20世纪50年代和60年代的田野报告中，特别是来自太平洋地区的报告中，亲属关系不是以单系继嗣的单一规则为前提的。很明显，人们也经常会依据胞族、双系继嗣、模糊的双系继嗣、双重继嗣等规则来规范社会生活的各个方面（cf. Bohannan and Middleton 1968）。关于单系继嗣的单一观点基本上被施夫勒

(Scheffler 1966) 的一篇颇有影响的文章终结了，他通过手边的民族志证明继嗣观念被不同的民族，甚至相同的民族，用于完全不同的目标，而且并不必然指向集体群体的结构。

到20世纪70年代，像亚马逊人的民族志一类的作品开始进入亲属关系和婚姻讨论的主流，明显地，连继嗣观念本身都很难被继续认定为规范“原始”社会的普遍准则了，因为有些民族不承认继嗣准则和社会的或心智的目的有什么关系（例如 Riviere 1969；Overing Kaplan 1975）。亲属关系和婚姻即便作为分析结构也面临攻击，尤其是认为这两者可获得某种形式的单一的定义的想法更是备受批评（利奇［1961a］在他炮制社会秩序的神圣建构时，曾在这一点上提出了最积极的主张）。我们发现，罗德尼·尼达姆（Rodney Needham）（1971：5），夸张地宣称“根本不存在亲属关系这么回事，也就更本不存在亲属关系理论！”当被用于根据家谱计算的法律权力时——比如代际间的财产分配和传递——他指的是亲属关系的“最小”定义。在跨文化情况下，民族志证据无法支持如下总体观点，即假设亲属关系及其分类、社会角色、权力和义务等文化建构之间存在可预言的关系，并将个体分配到各种类型的社会群体中去。早期人类学家所支持的确实就是这样一种作为所谓的法律秩序的必不可少的组成部分的亲属关系的单一套路。

更为勇敢的是，里维尔（Riviere）对婚姻的分析概念提出了质疑。他反对所有对婚姻的法律定义，建议应首先从结构上来看待婚姻制度，将其看作众多潜在可能的男人和女人之间的关系的一种。人类学家正是将他对民族志作品的诠释定义为跨文化情形下的“婚姻”制度，实际上，这制度“除了都关注男人和女人的概念角色之外，没有什么其他共同特征”（同上：70）。换句话说，对特定民族来说，要理解婚姻是什么，就必须理解性别关系的文化建构问题，而不是去理解限定男性集团之间交换女人的权力的法律关系。

值得注意的是，里维尔的田野经验是关于亚马逊的土著民族，对他们来说，任何接近法律关系的事情都会作破例处理，按照文献中通常的讨论，接近世系和继嗣群秩序的事情也是一样。在亚马逊人中，很难发现集体占有土地的群体，社区老人也很难约束其他人。不存在男人群体间交换女人的联姻关系。相反，婚姻纽带在亚马逊人的社会结构中是非常突出的，而且更倾向于与胞族而非继嗣的法则相联系。结果，研究亚马逊人的专家的文献与杜蒙（Dumont）对印度联姻的诠释相吻合，在重新解释和澄清列维－斯特劳斯搭建的联姻理论和福忒斯与拉德克利夫－布朗建议的继嗣理论的过程中扮演了重要角色。

很显然，到目前为止，我们还无法获得任何既能被普遍接受又能尊重当地人的理解和知识的亲属关系结构的分析定义。简单说，人类学不能，就算它希望，达致一个对亲属关系的普遍定义。这窘境当然部分是由语言造成的，几乎全部的人类学的重要分析术语都没有高度抽象化，而是继续背负着西方思想与实践的复杂的历史抱负。比如，社会、社区、家庭、亲属关系、继嗣、世系、或者结构、功能、系统在使用中都存在风险，很可能回避了其他民族对自己的社会行为的理解——而这正是人类学存在的任务和理由。

亲属称谓的结构分析：或者，人们到底在哪里？

人类学慢慢地开始认识到，通过上述社会分析概念获得“严格定义”几乎是不可能的。这样的结构倾向于取代社会秩序中强有力的特定范例，因此就难免背负着这些宏大叙述的所有弊病。结构主义紧随结构功能主义，对亲属称谓的结构分析很明显就是这样一个例子，其高度简化的结果暂时扼杀了在亲属关系理论中获得充满乐趣的进步的可能性，而这正是人类学一度展开创造性的和丰富的争论的领域。

对亲属关系进行结构分析的不可抵抗的魅力可以归结于结构主义者将人类学与现代语言学的优势结合起来的方法的力量，语言学被认为是所有人文学中最科学的一支。正规分析的方法和模式承诺用数学上的严格性将人类学塑造成“真正的科学”，并赋予其前所未有的清晰定义。最初的巨大成功（比如 Lounsbury 1968）使他们像小孩玩游戏一样过早地尝试探索很多“土著”亲属关系成为的复杂结构的秩序。人类学家被教导去更严格地辨析不同系统之间的逻辑差别。人类学非常需要这些无比复杂精妙的方法，对这样一个榜样我们惟有感激不已。

然而，就像奥弗林（Overing）指出的，该方法由于世界观的问题而变得有些混乱。通过操作技巧，该方法的逻辑被等同于称谓使用的逻辑，因此也会由于当地人的理解而变得混乱。结果，我们再次遇到了“普遍性”，施奈德恰当地讽刺其为人类学的“人类谱系一致的教条”（Schneider 1984：122－4），或者亲属称谓的谱系意义。在任何地方，亲属关系首先都是关于谱系相关性的（见 Scheffler 1978），结构主义者炫目的表演得出的就是这样一个毫无生趣的结论。这也是一个令人怀疑的结论。该方法似乎没有为其他解释留下余地，因为称谓的意义不单被认为要适合逻辑严格的科学价值的需要，而且要吻合西方常识中的亲属关系。

正规分析对逻辑严格的需求本身就极大简化了用以说明意义的元素的特征：姻亲和血亲关系仍旧是存在的，但已经不再具备本土观念可能包含的复杂性了。许多人类学家都在困惑，如果未来的研究都要靠如此严格的知识实践，最终就很难获得回报，也无法就当地人说出点什么，那还去惹那些麻烦干什么？正是关于这个问题（人们到底在哪里？）的难缠的怀疑使许多人类学家远离了分析亲属关系结构这一费力不讨好的研究。阿伦·钱贝尔（Alan Campbell）评论道，结构主义分析借以展开的抽象水平还不及任何日常实践和思考的十分之一。

新概念下的亲属关系还有希望吗？

当我们衷心地接受施奈德（1984）彻底埋葬人类学的亲属关系研究的时候，人们并没有完全放弃对这些社会关系及其分类的研究，而且或多或少还是在“亲属关系”的标签之下。人们要生孩子，而且总是在一定的社会框架下生存，孩子也是在这框架下被养育成人类社会群体的一员。这些社会群体的成员在发展对自身意义重大的关系的过程中总要遵循特定的实践，对这些实践的研究也是充满乐趣的。我们当然同意这一点。最重要的问题依然存在——我们该如何理解和翻译这些实践、关系和思考方式？

幸好，在过去二十年中，人类学家已经发展出大量不同的方法来研究从前笼统分类在“亲属关系”的题目下的问题。现在，“亲属关系”的主题在文本中已经不再突出，真正突出的是像“自我”、“能动性”、“性别”、“有价值和影响的生活”等重要概念。在博士论文选题中，“人观”、“情感”、“审美”等主题很可能会取代“亲属关系”、“姻亲”和“法律规则”。这样，我们看到，随着人们的注意力从我们所谓“法律—政治”领域转移开来——与之相对的是我们标记为“家庭群体”的领域——并从社会结构和规定的行为的观念以及“权利”和“义务”的观念上转移开来，人类学的“技术”语言已经发生了改变。在他们的田野中，平等性和不平等性的习俗都成为研究的对象，同样被研究的还有营养、分享、共享、慷慨以及和平与暴力等价值观念。强调的重点是含糊、流动和人们的日常生活，还有声音的多元化，而不是思想和社会的宏大结构，以及社会的规章制度。重点被放在背景和表述行为上，而不是潜在或隐藏的思想与实践规则上。这样的方向转变通常都是由女权主义者等靠反叛精神进行的，所反对的是强调人类学的宏大叙事的民族中心主义（例如，声音被消减的女人）。结果是人类学家从昨天其他民

族观看、操作和经验社会世界的方式中呈献出完全不同的画面来，当然是非常丰富的。这些叙述进一步抵消了他们从前的简化和偏见的“罪孽”。

另一种名义下的亲属关系？关系网络和属于个人的一种术语

我们发现，施奈德和尼达姆作为解构亲属关系理论的关键概念的急先锋，只是触及了现代主义者的创造物的表面。对于后者来说，亲属关系观念只是充满关于社会和社会秩序的复杂多面的大厦的一个方面。这些依次与关于以下各种关系的观点构成的网络相联系，即家庭与其他社会制度的关系、两性关系、私人与公共的关系、支配与附属的关系等，所有这一切都通过关于种属的本质、人类存在的本质及其进程等存在论假设联系在一起，后者又进一步以理智高于情感的观念为前提。因此，亲属关系通过数量众多的与西方对社会和世界的想象以及它们包含的因素相关的其他二元论和大量关系得以继续存在。我们的亲属关系观念与这种整体结构紧密相联。

最近，人类学家通过改变问题的类型得到一个有意思的发现，其他民族对日常生活的社会关系的观点也像我们一样被纠缠在更广泛的意义网络当中。他们同样包含了关于人类存在和社会性潜能的本质的假设，后者同样与大量关系和一系列关于那个复杂的、通常与我们的世界非常不同的世界的看法有关。不只是我们具备关于这些复杂性的思想并因此发展了思考它们的社会理论。但我们该如何理解这些与我们如此不同的一系列的联结过程？这已经成为一个首要的问题。我们如何理解波洛洛（Bororo）说他的兄弟是一只鹦鹉（Crocker 1977）？或者皮亚罗（Piaroa）人坚持貘是他们的祖父（Overing 1985c）？要理解它们相互之间的联系首先要剥开我们自己对繁衍和生物学过程、养育子女、物质世界的本质以及所有被称为社会的东西之间的联系的假设（比较 Strathern 1992b）。人类学家曾经不经意地简化了其他民族的意义之间的丰富联系，这种联系被看作是“亲属关系之间的关系”，或者更确切地说就是用我们了解的方式表达的亲属关系——文化建构或生物学再生产，以及与再生产有关的人们之间的关系——也就是说，在我们主要的社会单位中——其中最重要的四个是亲属关系、经济、政治和宗教——是最少具备智力上的乐趣的一个。

奥弗林曾经建议说（Overing 1985c），要更好地理解本土社会思想的复杂性，我们应该将原来的“亲属关系术语”改成“属于个人的一

种术语”。这相应地包含了一个视角上的根本转变，将这些术语的概念提升到更接近本土观点和实践的地位。像我们对“自然种类”的许多科学建构一样，“属于个人的一种术语”同样是高度抽象的、在哲学上非常重要而又无法单一定义的概念。它们同样具有所有包含复杂关系性质的抽象概念典型的可扩展性和不确定性。不同之处在于，属于个人的一种术语不指向西方擅长的自然世界，而是指向个人关系的性质，本土人选择了这个领域进行理论上的精耕细作（比较 Horton 1979）。比如，为了获得健康、财富和安全，亚马逊人要征服的不是自然，而是他们与世界上的其他生物——人或非人——之间多多益善的个人关系。我们很不幸地将他们的个人—种类（“亲属关系”）术语简化成了我们关于亲属关系的无力的语言，我们经常谈及“血亲”、“姻亲”、“社会分类”、“友谊”，这往往都是糟糕的错误。

在讨论奥里诺科河盆地的皮亚罗亚人对属于个人的这种（“亲属关系”）分类的高度灵活的使用时，奥弗林展示了（Overing 1985c）这些分类的意义如何串联起一个关于解释和抽象理论——关于宇宙中的权力和能动性模式下的相异和相同的可能性——的（对我们来说的）异族世界。这些日常使用的术语的形而上学的分量超越了我们西方的“生物学”关系或通过婚姻缔结的社会联系的观念。每个术语在使用中都具有共享或不共享一系列社会的、道德的、或形而上学的特质的可能性，在给定的情景中，任何术语都不能被优先确保其显要性。这些关系的性质，比如抚养、教育、背叛、竞争或掠夺，经常过度强调了一种更加注重身体的联系。一个与我一起平静地工作的男人或女人，或者一个对我有掠夺企图的人会使我受到伤害吗？

当然，如今关于亚马逊人的民族志中，对人们使用关系称谓的调查经常强调的是分类的形而上学的与/或道德的负担（也可参考 Teixero - Pinto 1997；Viveiros de Castro 1992；Belaude 1992）。比如，斯蒂芬·凯德（Stephen Kidd）就巴拉圭的恩赛特人（Enxet）写道：

> 他们对自己为何如此行为的理解集中在他们的 waxok 概念上，这是自我的一个方面，即是强烈私人的，又是天生社会的。他们坚称自己的社会行为——不论适当的还是不适当的——都可以通过身体的——或形而上学的——waxok 状态予以解释。而且，由于 waxok 也是认知的核心，人们还能够有意识地将其变形，使得自己的行动或者是以自我为中心的，或者是尊重他人的。我相信，如果我们要理解本土社会生活，这是一个我们应该重视的解释；我们在儿童训育中、在创造“良好/美丽”

的人的过程中——他们不单学会了如何思考，还学会了如何感受——找到了这个解释的根源。正是这种以 waxok 为中心的思考和感受的结合使恩赛特人能够恰当地行动，并且最终指导他们为创造社会性和平静生活而奋斗。

（Kidd 1999：Conclusion）

对于恩赛特人来说，亲属关系事关他们获致一种特定的情感生活。在这些人中，抚育、培养、分享和共享的个人关系不是基于“生物学联系”或“血的联系”的观念，也不是通过一个法律群体的成员资格，而是基于长期稳定的行为过程。恩赛特人的亲属关系就是避免使那些和你共同生活的人感到愤怒；就是要为人慷慨。同样，日常实践中显示出来的关系中的个人品质对于确定亲属还是非亲属，或某种类型的亲属联系也是极为重要的。

更一般地，亚马逊人当前的个人关系（比如孩子和父母及其他孩子共同“成长”，兄弟姐妹的相互关心，或其他个人关系）的品质在通过性行为获得的肉体感观中对繁衍很可能有价值，而且可能性并不小（例如，见 McCallum 1989；Gow 1991；Lagrou 1998；Overing 1999）。教育、抚养、平静地共同工作，都是与他们个人的亲属习俗相关的繁衍过程。确实，这里所说的被他们应用于最亲密、甚至更广泛的领域中的属于个人的这种术语，与繁衍的可能性相关，但这并不是人类学家在传统的亲属关系网络中概念化的意义上的“繁衍”。要理解当地人关于繁衍的语言，人类学家需要转向情感的人类学——藉此，情感、思想和道德价值才能得以凸显——并利用个人的亲属关系习俗将实际的和形而上学的领域结合起来。

亲属关系依然活得很好

实际上我们可以说，亲属关系一直像人类学一样活着，而且活得很好。在人类学中，个人关系以及抚养、教育和整个繁衍和将个体抚育成人的过程一直作为核心备受瞩目。然而这样的研究未被承认与以往的亲属关系理论相适合。与对亚马逊人的研究一样，在对美拉尼西亚人的研究中也显然发生了注意力的转移（比如，见 Strathern 1988；Gillison 1993），前者采用了和后者所规定的规则、角色和地位等非常不同的讨论范畴。相反，在亚马逊人当中，谈话主要集中在当地人对性别差异、自我的内涵及对自我的掌握、社会身体的建构等方面的理解上。谈话涉

及当地人对关于人观的本质界定的模糊性，在该世界和其他世界能动性的多种可能，以及这些问题与当地实践和形而上学之间的细致的关系。换句话说，在我们——人类学家和他们——新几内亚或亚马逊人之间，一种关于这个世界上作为一个人到底意味着什么的对话正在被创造出来（比较：Storrie 1999）。在这个世界上作为一种社会存在到底意味着什么？我们要怎么做才能夺得这种状态？如果对其他民族来说，西方在自然与社会之间的巨大差别是无法持续的，那么还存在什么其他有趣的可能？除了人类学在过去二十年一直在问的主流问题之外，还有什么特别不同的问题？

参见：能动与能动性、常识、文化、性别、存在的瞬间、定性与定量方法、社会、无家可归者

31 阈 限

阈限的概念来自拉丁文“极限（*limen*）”（英文 *threshold*），意指所有间隙性的或模棱两可的状态，这个概念与维克多·特纳的作品，以及他所拓展的阿诺德·范·盖纳普的原创观点是分不开的。马科斯·格拉克曼、玛丽·道格拉斯和埃德蒙·利奇都从这个概念中获益匪浅，并产生的大量的附属应用。通过阈限，人类学才有可能在概念上关注边缘、改变、反抗、排斥、附属、污染、反常和越轨等现象。

通过仪式

“任何社会中”，范·盖纳普说（Van Gennep 1960：3）：“个体的生活都是不断地从一个阶段进入另一个阶段”——从婴儿到幼儿到少年；从幼儿园到小学到中学到大学；从少女到妻子到寡妇；从战士到长辈到祖先。在《通过仪式》（*Rites of Passage*）（1960［1909］）中，范·盖纳普通过特定的礼仪实践和公共仪式考察和比较了这些通过过程的不同阶段为社会所控制、标记和影响的方式，这些仪式就发生在每一次空

间、状态、社会位置和年龄发生改变时。实际上，在任何社会文化背景中，大多数仪式或礼仪的情形都可以说成是“通过仪式”。它们不但显示了从被承认存在的一个状态或类别进入另一个的运动过程，同时又使这个运动得以发生。

另外，通过仪式似乎普遍具有三重结构，可以分成三个不同的阶段，尽管在不同的情形之下所强调的重点可能不同（比如出生对死亡）。首先是“分离仪式”或解体，旧有的身份、地位或思想框架被抛弃，接下来是通过仪式的一个中间的、过渡的或阈限的阶段，正在经历转变的主角（新入会者或新人教者）既不属于这边也不属于那边，而是处于一种模棱两可的状态，最后是“结合仪式”或集合，主角获得了一个新的身份。分离和结合仪式的象征通常体现为死亡和再生，从一个社会文化环境进入另外一个的过程经常被表现成身体从一个社会文化空间离开和返回，而过渡或阈限阶段的情况要更加复杂和混乱。比如，新成年者已经穿过了一种地位或身份的门槛，但还没有进入另外一个，他既不在这里也不在那里，而是外在于正常的、日常的社会文化分类，脱离了习惯身份的正常概念和行为、规范以及伴随着身份的时间和空间的概念。

阈限阶段是一个在社会文化上没有身份、不存在的地带。在不同的社会文化背景中，范·盖纳普发现，人们以不同方式的关心（或不关心）和庄重来对待通过仪式的阈限阶段：从英国新婚夫妇的蜜月到科曼奇（Comanche）战士对幻象的追求（比较：Hoebel and Wallance 1958）；但这中间存在着有趣的象征重合。处于这个阶段的个体经常远离日常视野，或者被视而不见。他们经常被说成是死了或者融化成了难以名状的、无法辨识的东西，或者还没有出生，还只是个胚胎。他们经常会参与一些日常不会做的任务和工作。对那些继续日常生活的人来说，这些主角经常被看作是不洁的或污染的；同时如果和他们之间发生未被监控的接触，他们也被看作是潜在的危险，被认为能够伤害那些从事平凡的日常工作的人。因此，某些官员或专家将负责管理处于阈限阶段的新成年者的生活，直到借助仪式将他们吸收进社会文化空间和时间，实现新的身份。

人类学的应用

自从范·盖纳普的比较研究著作发表以来，已经有关于成年礼和社会文化复兴的很细致的民族志发表，后者为上述模型提供了案例和评论（比较：Richard 1982；La Fontaine 1985a）。格拉克曼进一步发展了通过仪式的观点，指出后者还伴随着不规则的反抗和叛逆的行为，并以此来

揭示表面上的“反抗仪式”或“叛逆”，在非洲王国，这种仪式伴随上述事件发生，后者被看作是国王的授权，而这在古典欧洲的节日，如农神节和酒神节中，也有清晰的反映。这里，在激烈的狂欢和无法抑制的行为当中，存在对正常礼节和等级的叛逆，比如平民、奴隶和女人将得以暂时对那些社会文化上的“优势人群”抖抖威风。对格拉克曼来说，这样的叛逆仪式代表着重建日常分层关系的前奏（Gluckman 1963a）。它们是有序状态之间的过渡，通过定期地释放紧张和不安实际上支持了不平等的关系的系统化。

对利奇来说，阈限地带、阶段和地位是他对社会文化背景得以在个体之间保持的交流结构的探索的一部分（Leach 1976a），并使实体之间的过渡成为可能，后者的特性使这些仪式同时成为离散的和有限的，而不是无法交流的。土地必须在所有者之间分配，世界必须在神和人之间分配，生命必须在肉体和灵魂之间分配，时间必须在过去与未来之间分配。在上述（以及其他的）每一种情况下，模糊、阈限现象、同时具有被拆分的两侧的特性，共同保持了事物既联系又区别的特点。

与此同时，道格拉斯也发展了范·盖纳普的观念，认为阈限的和既不是这里也不是那里的东西都是肮脏的、危险的和有力量的。道格拉斯认为，人类具有“对刻板的向往”，渴望“明确的区隔和清晰的概念”（Douglas 1966：162）。因此，每个社会文化环境都奠基于并推动对世界的具体的象征分类，这些分类都是不容置疑的、协调一致的和系统化的，矛盾、不协调和武断也因此被禁止了。尽管如此，对事物的任何一种系统的排列和分类都将无情地拒绝那些不合适的元素：非此则不能形成明确的划分事物的区隔（否则这些事物实际上是连续的）。因此，象征分类系统的一个必然的副产品就是“肮脏”：即对分类的违反。通过禁忌的保护，威胁着对世界的鲜明分类，并可能会污染其纯洁性的肮脏之物被人们远远避开；面某物被污染了的观念反过来又保护了可贵的原则和分类。关于躲避的惟一例外是特殊的仪式的情形。当用肮脏来表达的混乱是一种威胁时，它也被承认是有力量的。通过退出分类和秩序而变得无拘无束，它引人了关于新模式的想象的可能性。因此在某些仪式中，人们能够观察到力图控制这力量的努力；这些仪式代表了在诉诸外在于人们的日常生活的超自然宇宙力量的尝试中突破社会秩序和控制的冒险。在仪式中，人们发现与人们偏爱的日常普通分类相矛盾的事实被整个接受了，传统的差别被超越了。道格拉斯断言说：“人类具有将所有经验编织成一个整体的共同渴望，并希望在赎罪过程中克服一切差别和分离”（Douglas 1966：169）。

维克多·特纳的阈限

与道格拉斯一样，维克多·特纳也从对仪式阈限的关注转向了社会文化生活的理论。最初（Turner 1964，1967），他集中研究了坦桑尼亚恩丹布人（Ndembu）的成年礼，采用的也是范·盖纳普的见解。恩丹布人的社会不断摆动，摆动的一极是个体的社会经验和高度结构化的文化，另一极是偶尔冒险举行仪式，他们的仪式是过渡性的，而且与之前或之后的结构相比，风格模糊，如果不是故意反结构的话。如果恩丹布社会被想象成一个结构或关于身份、标准、行为、风俗、权利和义务的分类，那么仪式时期和过程实际上就是内部或外部结构的情形。恩丹布人一生都在不断地从一种社会地位（包括附属于它的规范、道德和身份）进入另外一个又一个地位，这运动有时会包括行为、世界观和期待的巨大变化，其目的就是在仪式期间他们自己表现得反社会、反道德、突破时间、视野和思想。

当然，在恩丹布人中，阈限期是仪式活动的焦点。在阈限空间内有阈限新成年者、阈限主祭和阈限活动。这些空间是强有力的、甚至是危险的现象，恩丹布人藉此可以期待冥界的生灵或力量来邀请自己。凭借后者——比如精灵——的协助，仪式主祭管理着恩丹布的新成年者穿越社会地位的过程。新成年者被认为被碾碎了或者剥净了所有先前的身份，因此进入了一个关于纯粹潜能的相同的、无定形的状态，他们从这状态中涅槃重生。人们向新成年者展示一些恐怖的和神秘的神圣物品，这些东西使他们无法再满足于从前的状态，他们脱离了原有的身份并准备学习和选择对生活和自身的新看法。特纳假设，这些神圣物体和经验往往形态可怖，新成年者一见之下便已被征服，并开始重新思考世界及其本质和联系；因此，世界和他们自己成为沉思和梦幻的对象。用伊里亚德（Eliade 1959）的话说，这是宇宙的“静止的中心”，从这里看出去，社会文化环境的所有当前的分类特征都是可质疑的。然而，处于过渡氛围和无身份状态的新成年者由于受到了主祭管理者严格的看管，其再生选择了适当的和必要的方向；他们的沉思和梦幻被尽可能地控制了（他们的身体被控制了，甚至被羞辱了），因此他们的新世界观像旧世界观一样与他们的地位是相适应的。

像格拉克曼和道格拉斯一样，特纳接下来在他的早期作品中阐述了一个稳定的关于社会文化生活的结构性本质和其中的仪式阈限的表演的观点。本质上，并不是风俗这块蛋糕被分割了，而是在社会结构变迁的

过程中个体暂时或永久地获取了他们的位置。尽管个体可能受到了通过礼仪的剧烈影响，但他们最终返回的社会系统作为一个整体并没有改变；个体可能因为创造性的仪式过程发生一系列的改变，但社会系统的结构在整体上却是恒定的。

仪式似乎还发出了健康警告。人类无法承受无法理解的无形的超自然力的（污染）作用，不论是日常的还是长时段的。因此，仪式参与者在“短暂休息”之后再次回到社会系统中，只是社会的结构的效力已经是完全不同的了。尽管如此，特纳作为一个宗教信徒，并不希望去强调仪式状态的有利方面。如果日常生活都处于社会结构的位置和身份之中，那么仪式过程的创造性则在于，其在日常生活的不易变更的差别之外承认生活的反结构性。新成年者被从特定的狭隘的地位剥离出来之后，才有机会暂时进入一种纯粹的存在状态，彼此都是最一般的人类的代表。特纳创造了 communitas 一词，来描述一种高度的归属感，在这种情况下，人们不再依靠表面的因素，如年龄、地位、职业、性别等差异来彼此交往。

接下来，特纳进一步拓展了他的关注范围，不再局限于恩丹布人和狭义上的通过礼仪。他认为（Turner 1974，1982a，b，1986）阈限现象——或者说“liminoidal”，特纳用这个词以示区别——可以用于解释各种各样的制度、实践、运动、情形、角色和人：从教派到神殿与牧师、朝圣者、僧侣与修女、苦行僧与隐士、甚至嬉皮士、以色列的集体农场的农民、新兴的旅行者和革命者。尽管方式、程度和时限不同，所有这些人都具有一种“神圣的边缘性”，他们的特点就是反结构、过渡性和过程性，或者具有创造性和改良意识，或者热衷于批判、反抗和抵抗，或者财产共有和过群居生活等。他们使自己脱离了正常身份，行为乖张，目的就是占据有利位置批判和改变社会结构。他们有意不理会某些社会结构，选择一种与地位和位置无关的生活方式，即使这意味着低贱、贫穷和粗野，或者成为游民而被排斥，或者被看成疯狂和愚蠢。他们自愿放弃对规范大部分主流生活的社会结构的参与权和成员身份，因此能够将社会结构规定的义务和差别代以真正的、以人们之间的爱、平等、自发和自由的关系为基础的人与人的联结。

这样，在特纳作品中，作者倾向于认为将阈限期就是从不同社会状态之间的过渡阶段发展成一个持续存在的（社会）状态。这种状态不但总是以各种形态和形式存在于人类的社会文化环境的每个角落，对特纳来说，它甚至是对这些环境的最好的表达。在这里，人们超越了他们的社会文化排他性而作为完满的人彼此相联；在这里，人们迸发出的创造

力和能量创造和再创造了社会与文化，使它们再次获得勃勃生机，并随时准备下一次再创造。阈限人群（或者 liminoidal）拒绝接受社会结构的差别、分类和等级、碎片化和隔阂化，并总是威胁、污染、削弱这个地球和世界，以及空间上的普遍性和时间上的永恒性，并为这一切提供了另外一个远景。因此，社会结构的守护者总是试图管制阈限人群，如果不能让他们不存在，至少要把他们赶出视线（时间和脑海），尤其不能让他们出现在日常生活当中。阈限人群的力量可能被这些守护者们认为具有周期性的使用价值，但其应用和起源必须被小心控制，只要可能，其代表必须被拉拢到社会结构的（边缘性）位置中来。

特纳认为，不论这样的拉拢发生过多少次，不论有多少教派或嬉皮士或朋克“领袖”以及他们代表的团体变成了社会文化环境的制度化的组成部分（并且开始更多地谈及他们这种地位的好处而不是变革），但所有的社会文化环境仍旧保留着一种结构与反结构的持续的二分法。实际上，每个个体都不断地在这个二分法之间摇摆。尽管创造性、反抗、个性化和共产主义的火花照亮不同个体的生活的程度不同，但这些潜在于所有人的生活中。每个人的生活都有可能超越常规的标准和分类，每个人的生活都必然在某些时候，在某种程度上经历这种他性。在某个时刻，所有人都是叛逆者、诗人和人道主义者；所有人都会感觉到社会权威、财产、财富、传统、地位和时尚的力量，但所有人也都承认人类的征服和赎罪行为的潜在的远为强大的力量。

特纳设想了对阈限人群的拉拢和常规化的过程，但也设想了他们的辨证的重生，这显得非常类似于韦伯，对后者来说，无法归类的“卡里斯玛”权威时常能够对社会文化环境何以发展提供洞察力，但这种权威却不可避免地要以“传统型权威”和“法理型权威”的形式被常规化和制度化。也些这也是为何特纳（Turner 1982a：132－53）要弱化结构与反结构之间的僵化差别，并讨论它们的相似性的原因所在。因此，可能存在不同类型的 communitas，阈限期因此分为：“存在主义的”、“意识形态的”和“规范的”。这乍听起来好像是自相矛盾的——像 communitas 这样最一般的人与人的联结怎么可能还明确包括仪式形态或规范？——但特纳考虑的是，随着时间的流逝，如果 communitas 要维持下去的话，那些共同“脱离”社会系统的人对自发形成的 communitas 的感觉必然要发展成某种更加常规的方式（尽管可能依旧是自愿的和“自由的”），因此，才有了圣方济会的僧侣、嬉皮士公社和以色列的集体农场农民等。

特纳可能会因为宗教的支持和赋予阈限概念的浪漫涵义而受到批评。他可能被指责过分强调了日常生活的结构化、静态和残忍的性质，

而“神圣的边缘”却是人道的、自发的和有创造性的。毕竟，与社会结构中的一样，那些“神圣”的制度和工作人员也会习惯于至少成为等级制的、分裂的、正规的、固定的、狭隘的和不够灵活的，而且他们也不是必须如此倾向于超凡脱俗（比较：Mandelbaum 1966；Stirrat 1984）。

不论如何，特纳对超越社会结构地位的阈限的认知、身份和实践的探索是成果丰硕的。在人类学对游戏（Schwartman 1978）、表演（Hughes – Freeland 1997）、文学（Ashley 1990）、创造力（Rosaldo 等，1993）、存在主义的个性（Burridge 1979）、庆典（Manning 1983）、朝圣（Eade 与 Sallnow 1991）和越轨亚文化（Marsh 等 1978）的研究中，特纳的“阈限加 liminoidal”的观点可以被看作是重要的先导。

参见：相异性、儿童、人文主义、反讽

32 文学性

自 19 世纪 60 年代以来，人类学表述所具有的偶然性和随机性逐渐受到越来越多的关注。80 年代以来，随着所谓的“文学转向”，这成为一项主要的当务之急。表述被认为不可避免地带有一定的旨趣和目的。而且，构建表述的手段基本上相当于一种特定的数据处理；社会文化现实本质上是一种表述。简而言之，人类学家开始逐渐把写作（包括他们自己的写作和其他人的写作）当成是“某种设定的文本”。

传统上，人类学的文本声称，或者至少希望能够做到，简要地对世界进行真实、独立的表述。可是文本并非简单地产生于当下，也并非建立在不偏不倚的基础之上；它们必定是一种历史性的社会文化文本。事实上，所谓对真理的追求不过是一种特定的修辞，一种叙事和风格的技巧，其效用是模糊或隐匿那些表述和由它们建构出来的“知识”之间的关联，以及相互之间的权力关系和所诉求的利益。在此，完全不存在对世界真理性的表述，有的只是某种约定俗成的表达方式，其本质上并不比任何其他方式更加高明；真理是一个“温顺的仆人”（Goodman 1978：18），在众多看上去“符合事实”的对现实的表述方式中没有谁拥有至

高无上的支配权。

通过“文学转向”的方式，人类学逐步摆脱了埋头于对“他者”进行天真的不偏不倚的分析的企图，开始逐渐致力于使自己关于他者的分析可以表述、呈现或者雕琢成带有疑问和自我困惑且从本质上面对写作实践挑战的文本。从更为积极的角度看，人类学意识到自身的写作行为会使得其他实践活动获得解放，并引发了进行实验的想法：追求某种姿态，即不再伪装成价值无涉。而是更好地服务于特定的旨趣。多种姿态和风格的混杂，即各个流派和学科之间的区别和关联的日渐“模糊”，使得我们愈加可能在所有这些流派的表述中发现隐含的权力关系、创造性和美感（Geertz 1983：19）。

按照上述思路，有必要详细讲述三部重要的文学人类学作品：克里福德·格尔茨（1988）的《作品和生活：作为作者的人类学家》（*Works and Lives: The Anthropologist as Author*），乔治·马尔库斯和詹姆斯·克里福德（1986）编著的《写文化：民族志的诗学和政治学》（*Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*），以及乔治·马尔库斯和迈克尔迈·费什（1986）的《作为文化批评的人类学：一个人文学科的实验时代》（*An Experimental Moment in the Human Sciences*）。

作品和生活：I

“民族志工作者究竟在做什么?”格尔茨如此极富色彩地问自己：“他在写作”（Geertz 1973：19）。不过在《作品与写作》一书中，格尔茨揭示了当前人类学写作中存在的某种焦虑，即在人类学传统所申称的要阐释他者的过程中缺乏自信和说服力。在田野中参与到他者中间并在学术界表述他者这一举动变得越来越不那么清晰可见，令人感到不自在和不安。正如斯特拉森（Strathern 1991：8－11）说的那样，人类学发现自己置身于一种新的“美学”境地中，此时，传统的田野工作者和作者所谓的真实转译出他或她对一个文化或社会的特定观察的说法不再令人信服。

格尔茨认为，困境既存在于道德方面，也有认识论方面的因素。道德上的困境涉及“去那里”的逻辑，这一逻辑曾经主要是基于殖民主义的背景，如今则以权力的不对称为基础而重现；人类学家依然未经请求的扮演成那些拥有较少西方“资源”的群体的终身代言人和专家，虽然他们只是短暂地在“外围环境”中遭遇对方。即便很多人类学家如今希望自视为参与者，但是在道德政治关系的重组过程中依旧未能摆脱这种

殖民主义的陷阱。认识论上的困境与关于“那里”的描述意味着什么这个问题有关。词语并不能成为清晰的表述中介，而人类学的分析在表述上的建构并不会自然而然就比当地人的表述更为真实、准确、公正，或者更加科学、客观。

总之，一旦人类学这个学科与西方殖民主义的扩张在某些方面产生复杂的制度上的关联，或者从另一方面看，盲目迷信纯粹科学的力量，那么人类学家如今就会发现他们自己不再能够令人信服地继续扮演跨越各大洲的中介者或者跨文化的理论家。人类学的表述还可以有其他的口吻吗？这可能吗？因此，近年来出现了某种呼吁，要求进行新的非规范式写作：第一人称的叙事方式；反思；反身性的自我意识；语言技巧的展示；“众声喧哗”（*heteroglossia*）；逐字记录；表述行为的翻译。在斯蒂芬·泰勒（Stephen Tyler 1986）看来，民族志应当成为一种对话式的协作完成的产物，采用包含协商和合作的文本来取代科学性的“疏离”那种（以综合的眼光、先验的推理以及总结的话语等）独裁式的“侵占”。这有望在读者中唤起对常识性现实的进行某种校正的可能性，使之发生转变、更新，甚至神圣化。

写文化

写文化是（被克里福德）以这样一种方式介绍进来的，即人类学写作远非客观性的叙述，而是通过文学性的描述、创造和虚构建构起来的。说它们是种虚构，是因为任何具有历史局限性的真理都具有片面性，而且对故事的每一种叙事方式实际上都在同时拒绝了从其他角度进行叙事的方式。正如尼采（Nietzsche 1911）所说：“所有建构出来的真理都由于在排外性和修辞性方面强而有力的‘谎言’的存在而成为可能”。也就是说，人类学家是那些传统上拥有权力去讲述他们关于异文化的故事的人，而使那些真正的故事人物保持沉默，并且假装以某种全知全能的方式（包含一些个人的细节、华丽的词藻、修辞上的隐讳）在讲述权威和客观的故事。可是，大多数的人类学写作往往具有片面和观点倾向性（代表当地人进行写作，或者对现存的权力关系提出批评），它依然处于一个权力不平衡的世界之中；而且本身进一步展现着各种权力关系。

更准确地说，人类学写作是武断的：

1. 从内容上，当人类学家进行写作时，受到他或他生活所处的社会环境的制约；

2. 从修辞手段上，受到所使用的语言在表述方式上的制约；

3. 从制度上，受到这一学科对文本的特定要求和学界读者对文本要求的制约；

4. 从一般意义上，受到人类学家采用的（例如论著、论文、文集、教科书）和反对的（例如小说、诗歌、宗教传单）写作风格的制约；

5. 从政治角度，受到他们所必须认可的进行描述、分析和发表“一种文化”的权威的权力的制约；

6. 从历史角度，受到这样一个事实的制约，即上述所有因素都会随着时间推移而发生变化。

总之，人类学家在写作过程中必须始终保持清醒的意识：留心那些将其描述他者的位置上的历史情境；留心可能存在的其他的描述；留心他如何建构他的文本，以避免肆意的独白，他应当承认他的叙述所带有的个人性质。

作品和生活：Ⅱ

按照格尔茨的观点，要摆脱道德上的困境和四溢的复杂性的纠缠，就必须承认人类学命定的是在表述（作者的）多种生活中的一种，而且认可人类学文本是一种文学文本：被看而不是被看穿。当然，这会使创作变得更加繁重。因为，把人类学文本带向生活并使之保持鲜活生动，从根本上来说，是一种艺术，而这种艺术特质不可被所谓的“方法”、“语言”、“人们本身”等等代替。人类学写作包括讲故事、制作图片、构思各种象征主义并进行描述和比拟：“半信半疑的作者试图使半信半疑的读者相信他们（作者的）那一半的确信”（Geertz 1988：139）。只有承认这一点，才能说这项事业并非不公正的或者不可能被击溃的。

此外，人们会发现，那种抵制将人类学视为想象性的写作的观点依然强大。人类学家如果反思这些文学性的问题而不是调查研究外部世界，这种做法会被认为是不恰当的：一种不健康的热衷；自恋和颓废；荒废光阴和忧郁（Sangren 1988：423；Spencer 1989）。人类学家创作文本似乎并不是为了确立某种文学性的观察：他们并不是为了形成某种独特的风格；也不会融合人所谓的修辞上的“先锋实践”。另外，有人担心这种挖掘知识诉求如何具有修辞性的做法降低了它们作为严肃知识的可信度。

对此，格尔茨的回应是，在运用特定的习语描述现实的时候并没有什么特别之处——依旧是文学性的、积极的或者有条不紊的。人类学家的表述总是会糅合他们和消息人之间对话时产生的情感和感受，而这也

改变了对话的双方。事实上，“经典的”人类学文本总是在其风格上成为某种绝技（Hymes 1973b）。因此，需要呼吁人类学去承认自身的连续不断的谱系所具有的文学特性，而非科学性，此外那种宣扬科学的腔调亦是不合时宜的，比如“归纳”、“具体化”、“一般化”、“真理”或者“事实”。毕竟，“民族志所描述的现实是被鲜活地构建出来的，而不是被发明出来的”（Dumont 1978：66）。人类学家在其研究过程中需要通过自己的意识去传递多样化的声音和观点，同时要认识到自己的意识将不可避免地使这些观点变形。因此，人类学应当清醒地认识到自己正确的“领地”——在此，不应混淆“想象之物”、“被想象之物”与“假想之物”之间的关系，也不应把“虚构”和“谬误”、“推理”和“捏造”混同起来（Geertz 1988：141）。

这并不意味着把人类学的重要特征看作是文学特质这种观点一点也没有风险。比如有时这项事业会被视为是在通过修辞技巧对智识活动的一种诱惑，其中心议题则被解释成概念上的游戏，而其主要的价值和贡献则被看成是一种审美上的愉悦和阅读上的快感（Marcus 1980）。

作为文化批评的人类学

这一争论是关于作为文化批评的人类学。马尔库斯和费什尔追问人类学写作究竟在多大程度上能够在其广义上的政治、历史和哲学含义上变得更加富有洞察力。他们的答案是：通过质疑那些表述上的惯例、通过看到在社会科学和人文科学之间以及在原文和上下文之间所发生的学科边界上的相互渗透，可以从原先传统的（由于绝对主义和实质主义的存在而变得不合理的）对世界的符号表现中解放出来。我们可以重新书写各个学科和流派之间的区别，并把它们看作是可以相互比拟的事物；处理社会现实过程中相互协调的路径，从而能够达到富有成果的交流与相互补充的关系。

正像普拉特（Pratt 1992）说的那样，没有必要把特定的修辞手段和风格流派与某一学科之间的关联看成是自然的或者天生的，就如同人类学家过去曾经采取某些手法，而如今他们可以发明出新的手法。人类学文本没有必要远远地疏离于小说、游记、回忆录和新闻报道，或者前卫的文化评论，这些其实都可以被看成是某种对应的“书写社会现实”的方式。

同样，所谓的写实主义的小说（其基础是讲述者在情境和主观性方而是无所不知的）业已被现代主义的文本（强调讲述者和其他角色之间

的对话、作者之间的对话、他的主体和读者之间的对话，以便达成在观点和角度上的互惠）取代，这样一来，多样化的合理的声音和观念之间的对话和互惠将可能预示着书写人类学的新方向。人类学家参与到和其消息人的对话，并将此在文本中传递给读者，从而卷入未来进一步的对话之中。这种书写和阅读的过程可以被比拟成一系列的多义的交换，其中存在着各种各样文化假设的并置。一种文化表述用自己的词汇去取代另一种文化表述，那么这就此形成了文化的并置，其中的任何一种都会对其他文化的设想和成见提出问题并形成挑战。毕竟，并不仅仅只有人类学家在书写社会文化现实，而且通过展现这些现实和其他各个现实之间的争斗，可以产生出无止境的富有裨益的对话。

作品和生活：Ⅲ

什么是人类学文本的核心呢？格尔茨认为是作者的经验。如果人类学的写作试图向他者的社会文化现实保持开放的姿态，那么它们的劝说并不是通过它们所包含的事实进行的，也不是通过它们优雅的风格实现的，而是取决于它们传递作者在生活方式和意义世界之间的旅行经验时的充分程度。这种传递过程中，还包含在书写方式之间、修辞和风格流派之间的旅行。这并不仅仅是因为现实中的人类学方法进行描述时采取的不是一种单一的必定是真理性的方式，相反，这个现实是人类的现实，也必然是经验上的现实，其本身总是多样化的。在各种文学表述方式之间进行沟通并力图去表述人类社会文化现实就是在寻求公平地对待这种多样性。

“分门别派”的流派？

流派被定义成“文学上的机制，或者在作者和特定的公众之间达成的一项社会约定，其作用在于限定对文化制造物的恰当使用”（Jameson 1981：106）。冠上“分门别派”这个词，就像格尔茨那样，是为了指出当前“人类学的”写作所具有的文学性，也立刻就指出了学术上的学科和特定的表述流派之间的关系，并安抚这种关系本身所具有的不稳定性。在文学和人类学各自对社会文化现实的表述过程中，它们之间的学科边界不应再去掩饰或者混淆这种跨学科的借鉴。

通常，这两个学科之间依然存在（风格、规则制度以及构造上的）差异，而且经常会被它们的支持者和反对者们反复强调。这样一来，分

门别派的流派就被打上了各种标志，例如可以成为、应当成为、能够很好地成为、永远不会成为（等等），所以当现实的人和事件获得比创作更优先的支配地位时，那么文学就将不再是文学（Lodge 1977：8）。另一方面，在人类学领域中，就像格尔茨描述的那样，存在广泛的共识，认为人类学写作或许有一定的投机性，可能也具有倾向性，但是它们决不能、不会也不应被期待成为真实的，或者用来指导与外部遭遇到的世界（现实中的人和事件）之间的关系，以及简朴和诚实地表述他们自身。

更准确地说，人类学的意图是超越了或者至少是不同于文学，后者缺少人类学旨趣中所包含的那种现实主义精神，以及对研究、方法、理论和表达的那种严格要求。文学拿到文化素材后，加以转化和发掘，而不是依照它们自己的意志进行表述，人类学这门学科是建立在民族志描述的完整性之上的：忠于事实，而不是获得艺术上的满足；对在真实环境中真正发生的事件进行整体的描述，而不是对观念和现实加以印象式的糅合。即便文学把自己的目标定为现实主义，可是在描述的精确性上两者依然是不同的，因为总是最先形成观念，而后才是将现实与之匹配（Erickson 1988）。

此外，文学文本在其逐步展开过程中不会被看成是一项艰苦的揭示任务，也不会去注重其前后关联以及推理上的逻辑，以至于所获得的结论不过是简单的符合其开放的观念。文学文本是间接的、有选择性的、含蓄的、比较自我的；它寻求的是把注意力放在自身而不是寻求本身，就像人类学中的那些参考文本那样，用文学的手段去描述客观世界的外在现实（Watt 1979：306－8）。因此，即便对于那些将不再会达到文学上的美感的作者来说，人类学仍然是一项值得追寻的事业，实际上或许这些人也不会立志从事于此。

总之，很多人类学家拒绝让他们的学科完成一个“文学的转向”，特别是当这被看成是会使他们自己长久以来的实践受到令人质疑的改变，或者会威胁到学科传统、意识形态、训练、目的、威信，简而言之，威胁到这个学科的“文化”。存在各种各样的具有排斥性和排他主义的写作方式（例如给事物命名；适应集体活动；推导出意义；将日期系统化；形成一定的真理）。它们都是不可比较的，也不可化约，以各种不同的方式在不同时期出于不同目的而相互发生关联。简言之，要实现“文学转向”就是要人类学向其对手低头让步，让它忽然放弃或终结自己的生命。

不过这一点也可以从相反的方面来讲。如果人类学依旧按照传统上

那种与文学意义上的“他者”对照来构建自身的话，那么它也不能界定、甚至分析出自己；它将不能脱离文学而存在，因为需要这个他者对它设定给自己的问题的实际特点加以描述。如果后者招致疑问，那么为什么不是自我和他者这种存在论的问题？为什么不是两者合在一起从不同角度反映“分门别类”中同一个的对象？

在人类学和文学各自对社会生活进行现实主义的表述过程中，或许有很多的重叠之处。当然，在人类学田野工作者兼分析者和“社会小说家”（例如菲尔丁、狄更斯、埃利奥特、福斯特、伍尔芙、劳伦斯、格林以及其他“致力于详尽和长久地观察并评论自己参与其中的社会环境中的行为和道德观念的这些人”（Rapport 1994a：67））之间，存在着令人瞩目的在历史上、方法论上以及经验上的相互印验的关系。如果在文化比较和批评过程中有什么东西是本质上具有人类学特质的话，那么同样，文学也是建立在超越表象并对其自身存在的条件进行批判的基础之上。如同格雷汉姆·格林（Graham Greene）所说，小说家的立场一直都位于那模糊的边界上，在向世人宣告另一个可供选择的世界，并且以小说的眼光来洞察人们的感知、价值观念以及情感（Hoggart 1966：247）。

这意味着要超越泾渭分明的学科界线和风格流派上的差异，取决于作者个体在书写社会现实时的塑造。这种书写，无论是人类学式还是文学式的，都是一项富有诗意的活动。它包含从经验中回溯过去，对其进行反思，并使之转换成有序的文本。它同样会包含个体的一些习惯用语，以便通过小说来传达出个体对现实的感知。创作一个“文学的兼有人类学意味的”文本，就是把个体倾注于语言之中，表达个人所建构的世界。人类学和文学可以说都具有利奇所说的“超凡的独创力”（Leach 1969：90）。实际上，对于利奇（1982：53）来说，人类学的目的应当是拥有那种伟大的小说家所展现的洞察力：能够深刻理解他者行为的品质。

上述这些质疑和修正并不会威胁到人类学，也不会转移或削弱它的实践目标与效力。事实上，这种实践活动可以被看成是在本质上就是“人类学的”。当然，如果人类学，作为文化比较和批判，旨在并置各种关于世界的观念和象征性建构，并认识它们之间的相互关系，那么这一点也同样适用于人类学自己的观念和设想以及自身的实践；或许后者更为重要。或许对于人类学来说，需要遵循的常规就是不要遵循常规：通过比较和批判，站在自己对世界的象征性建构之外，以便并置并评价自己与其他学科的关系。因为，如果人类学是一门学科，那么借用凯斯·哈特（Keith Hart 1990：10）的话说，它也是“本质上反学科的”。它应

当不被自身束缚；并且应该认识到各种门类之间的差异（例如写作方式和风格上的差异），可是不应被这些局限住，而是在自己的研究中尽可能的去展现复杂的对经验的认知。就像格尔茨（1983：21）说的那样，人类学“生而具有千姿百态”，并且应该一直继续如此。

个体的书写

在《作品和生活》一书中，格尔茨分析了四位人类学家的写作——马凌诺夫斯基、本尼迪克特、埃文思－普里查德、列维－斯特劳斯，比较了他们如何将他们自己的身份角色以及十分个人化的形象融入他们的写作。这时我们会发现作者个体把自己的“创造力”（Parkin 1987）和“想象”（Finnegan 1977）直接施加给了他们所遭遇的社会文化现实。其结果就是，创建了属于这些“传奇作家”的所谓的“风格流派”。

“想象”、“创造力”、“风格流派”，至今依然很难成为人类学对自身的描述。按照这种方式，我们可以认为，文学能够“评估一个文化”，其志在展示一个“具有反思性的思想和感知的心灵”（Turner 1976：78）；我们甚至也可以承认文学写作能够“自由流动”，即或直接或紧密地与它所展示的社会一起变迁，其含义十分灵活，而且它的生命力并不会被一个社会文化环境严格地束缚住（Finnegan 1977：260）。不过，当我们考量我们自己的写作如何起作用（或者被利用）时，却相当低沉。

如今我们依然按照相同的方式写作。至少，当马凌诺夫斯基、本尼迪克特、埃文思－普里查德、列维－斯特劳斯（贝特森、利奇、华莱士、格尔茨）使用“田野日记”、“论文”、“专著”等形式书写他们的田野经验时，他们的工作具有极大的个体性。实际的情形是，人类学所采取的文化形式和社会关系都是个体化的且经过转化的：在个体生活的特定背景之下被赋予意义，变得鲜活起来。换句话说，人类学的写作也是自由流动的、评估性的，因为它既可以不局限于（限定于、取决于、受控于）特定的田野经验，也不会被先前存在的学科流派限制住。或许，它的高明可以用它在何种程度上重新书写二者来加以衡量：既“阐释”他者，又“拓展”这个学科。

美国小说家唐·德里洛（Don Delillo 1991）曾把每一位作者描述成他或她自己的语言，“在逐字逐句地建构自身”；小说家和人类学家正是在此才最终相会。

参见：迁移、科学、书写

33 方法论的折衷主义

1964 年，马科斯·格拉克曼（Max Gluckman）和（经济学家）艾里·德温斯（Ely Devons）合著了一本书，书名叫做《封闭系统和开放思想：社会人类学的天真的限度》。他们讨论的是人类学的方法；更准确地说，指出了人类学调查的人类现实的复杂性，他们的论题是关于调查者如何能够将自己开放给一个复杂的社会文化，同时又能够分割出一个可控的部分用于写作。作者主张（Gluckman and Devons 1964：162－8），解决的办法在于天真的观念，天真是人类学的职责，正是在天真的状态下，开放和封闭融合在一起。人类学家在向所有的社会文化复杂性开放的同时，将他们的经验约束、限定、合并、削减、离析和压缩成对自身包含秩序的相互关系的不同叙述：不同领域的专家必然会发现这个封闭体是天真的。

人类学作为社会科学中最具人文精神的和最接近人性的学科，可以说是从非专业领域中制造的专业领域。人类学作为一门跨学科的学问，通过“理性地窃取执照”（克拉克洪）的训练和对各种信息的貌似业余的运用，人类学被期望能够去处理人类认知、交往、建构和互动的世界的“广泛复杂性（Bateson 1959：296）”。

描述的折衷主义

米歇尔·赫兹菲尔德（Micheal Herzfeld 1993：184）曾经说，将社会经验简化成单一的模型是一种强烈的诱惑。实际上，对社会生活的表述可能正不幸地倾向于过分简单的简化，因此才会用单一的文本代替多元的交换，用概念取代复杂的解释过程。然而，如果人们能够保持认识论的多元论和叙述的折衷主义，要表述构成社会过程的多样性、开放性和混乱的相对主义并不一定要单一地、刻板地复述作为整体的社会环境。也就是说，人类学记述的表面上的封闭体是通过落实某种方法论的折衷主义而得以提升的，因此这记述本身就暗示着一次对话——在不同

的制造意义的系统之间，在不同的话语领域，一句话，在不同知识之间。如果以这种方式将一个社会文化环境的不同的、多样的和不可比的声音和知识放在一个文本中以指出它们的矛盾和它们之间的互动可以说成是“基于对话的写作”的话，那么就可以断言，“这些人类学文本的认识论对话就是社会生活的日常对话的对应物”。

分析的折衷主义

在人们的分析中充分表述知识的地方对话，借费耶拉班德（Feyerabend 1975：18）的话说，是一种认识论上的“机会主义”，其特点就是认识论的“互补性”（Claxton 1979：415）和拒绝认识论的简化（比较：Simmel 1971：xii）。社会评论家运用的所有理论、知识或叙述都无法涵盖一个社会环境中全部鲜活的和不断变化的“事实”，也无法传达其固有的复杂性和多样性；同时，任何要将社会生活总结成这样或那样的观点的尝试最终都不过是同义反复、只能破坏被研究的“现实”。要在某个作品中回避某个地方的文化建构的多样性——“互动的迷宫”（Feyerabend 1975：17－18）、内容丰富、多变、多方面、活跃而精细——可能确实会导致整洁、系统、明晰、内容有序的文本，只是要以总体的教条和极权主义的描述为代价（比较：Louch 1966：239）。

选择分析的叙述和风格的折衷主义就是要将记述从亚里士多德的战斗的单数之间的斗争中解放出来。在这样的折衷主义中——每次都用多个参照框架来定位人的行为；利用文本中的彼此对话来定位这些（经常相互矛盾的）参照框架——人们最终不再执着地认为认识的多样性能够而且应该最终被“分解”成有限的可能性（社会；结构）或最终决定和整合了编码（上帝；语法）。

折衷主义的例证

在现代物理学中，为了研究电子的本质到底是粒子还是波——是独立的物质实体还是连续区域的扰动——产生了相互排斥的理论，方法论的多元论和折衷主义作为应对这种局面的方法而声名大振。电子的“真相”被很多可以接受的解释证明了（比较：Devereux 1978：1—3）。这件事在人类学中的一个直接的推论可能会涉及关于意义的理论之间的争论。意义是某个时刻（孤立）个体的意图的功能，并且是一个可以任意改变和破坏任何作为其基础的集体系统的行动呢？还是一个（连续）的

集体事实，源自超越了个体意志的文本结构和被文化决定的编码？

在人类学中，一种分析风格的折衷主义容许这样的互相排斥，像其他风格一样，我们可以列举——例证对分类、表现对能力、事件对结构、主体对客体——以及更多的对立——功能主义对符号互动论对马克思主义对结构主义对后现代主义——并将这些全部集中在同一个文本中。实际上，分析上的折衷主义坚持这样一种观点：文本是从不同知识本体的对话中建构出来的。

比如，在对当代察嘎人（*chagga*）——生活在乞力马扎罗山山麓的一个50万人的民族——的社会生活的记述中，萨利·法克·摩尔（Sally Falk Moore 1987）首先认识到这样一个“事实”：社会生活的事件不是共有的、事先存在的结构（规范的、习俗的、合乎语法的）的连续实例，而是在不断显示多样性、不确定性、争论和变化。因此，摩尔决定她的文本中的“事件”不应贯以任何单一的认知或解释模型。她决定通过分析三个“被砍掉的趣闻”（1987：734）来建构自己的人类学文本，这些趣闻是别人告诉她的（关于土地转让的），故事的主题相互有重合：虔诚与罪恶的意义；对珍稀资源的竞争；教会与国家相互争夺的权力与弱点。她的文本中的对话所阐释的内容如“阳光乍泻”，这些趣闻可以被看成是具有多种含义。它们充满了暧昧和“一大片矛盾”。每则趣闻都伴随着相反的信息，每个主题都向相反的解释开放，故事的主角，或者她自己和她的报告人的每一次陈述都被显示包含着各种附加于自身的“自我颠覆的反陈述”。至少，在对相互联结的社会组织框架、符号类别的丰富系统和生产与阶级差别的多种模式的详细说明当中，这些趣闻同时提供了功能主义、结构主义和马克思主义的解释。但是出于同样的原因，任何一个这样的解释性意识形态要试图做出一个总体的真理断言（*truth-claim*）都将是很容易被解构的。将察嘎附着于某一单一的或一致的秩序或事物的分类肯定是不完整的和不连续的，这也将成为人类学家面对任何一种知识时的态度；这些趣闻通过创造性的组合显示了知识的多样性，据此，像在察嘎人的研究中一样，人类学应该不断地建构有意义的和全新的社会世界。人类学家有可能以这种方式撰写出包含大量不同的、彼此矛盾的声音的记录，每个声音都在认识论上质疑其他声音的完整性是否可能。

总之，正如不存在单一的或一致的或作为公分母的社会结构作为一个社会文化环境（这环境解释和决定了行为，并作为行为的基础和背景）的基础一样，社会文化背景也无法保证单一的或一致的或作为公分母的解释模式。倒是人类学家可能提供一种对存在于多样化的个体互动

中的社会生活之间对话的描述。在这样的“临时写作”（Cohen 1992b）中，人类学家可能在读者心中唤起一种“未完成的计划”（James 1993：234）的感觉，这个“未完成的计划”既代表了社会文化生活，又代表了对它的表述。

折衷主义的社会精神

这赋予了人类学记述一个独有的特点。就像黛博拉·泰能（Deborah Tannen）所说（1989：197），人类学的计划既是科学的，又是人文的和美学的；其内部充满了知识、价值和伦理之间的紧张，这紧张是永远无法解决的。

哲学家理查德·罗蒂（Richard Rorty 1980：357—72）在两种不同的学科追求之间做了有益的区分，一种本质上是建构的和系统的，另一种是反应的和启发的。系统的学科寻求客观性——一个由滔滔不绝的解释、争论和协议组成的系统，具有普遍的可比性，是所有文化知识的范例，即使不永世长存，也可以一直作为后来发展的基础。相比之下，启发式的学科从不相信本质的观念，更怀疑现实是否能够被精确地、全面地、独一无二地或利益无涉地解释和描述；因为不仅现存的认识论模式是偶然的和多样性的，而且还可能出现新模式。因此，面对实在论的质疑，启发式的记述力求保持不同的存在于这个世界上的方式的对话，并避免任何单一的、权威的构架。面对系统学科的论战，它提供的是格言警句、讽刺作品和滑稽表演，它重视的是隐喻和诗意的不断变形。

启发式的记述不止将对话作为主旨和风格，还推动对话持续下去。在描写和解释在这个世界上的存在时，它还包括了另外一部分，它增加了一系列认识的建构和互动。罗蒂总结道（1980：378）：要变得智慧就要“保持（不同知识之间的）对话”，而“寻找公约数而不是继续对话……就是要试图脱离人性”。

显然，对社会文化生活的对话的阐释和上述在对社会文化生活的记述中对对话的表述都使人类学变成了一种启示型的追求。在启示型的人类学努力达到的对人类的描述中，人类不再是单一的、有限的认识客体，而是具备自身的多样性和无限的主体。

参见：矛盾、交谈、文学性

34 方法论的个体主义和整体主义

整体主义和集体主义

格尔茨曾经主张将文化看作是“一系列的控制机制”——计划、处方、程序、指令，个体原本具有的一千种可能的生活被挤压和专门化成他或她实际实现的某一种（Geertz 1970：57；也可参见：Schneider 1968：5－8）。这种文化观念的优点是，人类学家能够期望同时“探寻复杂性，并使其秩序化”（Geertz 1970：48）。他以这种方式在人类学中延续了一个悠久的方法论传统，即“整体主义”。不管讨论所用的术语是这里的“文化”，还是“社会”、“社会结构”、“共同体”、“阶级”，或其他集体观念，这种假设都坚持认为对社会文化现象的阐释和说明——它们到底是什么、有什么意义、来自哪里、会导致哪些推论——都只能从将它们放入背景的抽象的和整体的过程中获得。大家都知道，社会文化现象，套句俗话是“整体大于部分之和”：个体行动者和行动、个体的生活会导致其他的东西，某种先验的东西——导致社会文化的整体现象。这就是社会的或文化的、结构的或符号的、语言的或行为的整体的系统，该系统从个体的日常互动中浮现出来，实际上在存在论上却先于行动者和他们之间的交换，并从各个方面决定了后者。要解释个体和事实，简言之，就要将他们放到一般的、集体的和非个人的背景中去。

实际上，人类学中有一个古老的传统，不仅将“方法论的整体主义”或集体主义当作社会科学分析的优点，而且当作达致真理的必要条件。对涂尔干来说（1966［1895］），“社会事实”的观念，客观的和制度化现象的观念是外在于个体的，并对个体有型塑和强制的权力，这些观念同时概括了“社会学”方法中的基本陈述和待解陈述（*explicandum*）的意义。而超越了行为、主体性、动机和个体意图的概括的和正式的社会现实的观念成为安东尼·吉登斯一百年后的重新评价的核心要点（Giddens 1976）。对吉登斯来说，社会行动变成了属于整体领域的非

个人的概念，可以客观地看作是由个体之间的互动导致的——并且最终具体表达了互动的结构化力量和因果条件（Giddens 1976：155—60）。

备受推崇的人类学（van Velsen 1967：145－6；Pelto and Pelto 1978：36；Peacock 1986：83）如今已经心甘情愿地成为涂尔干的整体论和非个人主义的一员。在穿过福忒斯（Fortes）所说的描述和分析的极限的过程中，人类学已经在注意要克服现实的个体生活的复杂和混乱，并因此达到一般性、同质性和简单化的水准，从而使社会力量和文化实践具备自身的形式、逻辑和常规（参见：Gellner 1959：200，263）。然后，人类学使某些认识论建构具体化了，例如“集体良知”、“集体表述”、“社会事实”、“个体教派”；它使社会互动的某些形式常规化和一般化了，例如“戏谑关系”、“裂变的宗族”、“动态均衡”；它使某些力量和权力实在化了，并且获得了各自的自决权、方向和发展，例如“社会”、“文化”、“亲属关系”、“仪式”和“宗教”、“政治和经济关系”、“语言”等。人类学要求获得社会学的数据（关于“自杀”、“团结的机制”和“婚姻的规定和优先权”），而由于人们缺乏学习、参与、自省和思考的自由，在一个社会文化环境中，这些数据往往都超出了实际的个体参与者的个人视野：不是“部落人”或“原始人”，就是“成员”或“角色扮演者”。

如果不抱着同情心来看，现实的行动者和社会互动在其大部分的历史中看起来似乎都缺席了涂尔干的计划：即便不是轻描淡写也只是偶一为之地将其概括（定义、限定）成一个非个人的类别或其他什么东西。按照这种观点，这里的简化论等同于“人为的虚构”，是一个统一的虚构的母体。就像萨皮尔（Sapir 1956：200－7）曾经说过的：作为客观化的图式的社会和文化的观点为每个群体提供了它们自己的“整齐的内容表”——包括（按照格尔茨的方式）计划、处方、程序、指令——这种观点可能是方便的，但却是靠不住的，“社会”和“文化”可能会误导了先验的核心。这种简化论，安东尼·科恩（Anthony Cohen 1989：10－12，1994：5）最近曾经解释说，不仅是枯燥和朴素的、多余的并且在智力上贫瘠的，而且是傲慢、麻木和不光彩的。

然而，简化论是非常顽固的，甚至由于涂尔干独创的社会科学计划而被承认是失败的地方也是如此。因此，整体观，“非个人主义”，对世界的想象、认知和描述及其否定和贬低个体、个别和个人的特点仍旧是普遍的。比如吉登斯，尽管他一开始就批评关于社会过程的功能主义和结构主义的观念的简化排除了作为有能力的实践主体的个人，但在《社会学方法的新规则》中，他的结论却也是类似的，回避了个体的能动

性，使宏观和微观相互分离，并且轻视微观社会世界而偏爱对“宏观”世界的制度分析。

在简短地向个体在社会生活中的基本能动性和他们通过当下的言行对社会加以建构的举动予以致敬之后，吉登斯继续解释说，既然不是所有的行为及其结果都是个体想要的，我们必须区分出一个社会行为的概念，其意义和含义与个体的意图和参照都没有关系。而且，这概念应该被正确地放置在纯粹的社会学领域，不包括日常互动的“琐事”和平常的交换（Giddens 1976：15）。这里，将社会道德和权力的结构与行为并置进行分析时，后者就能够推动对宏观社会形式和过程的更深刻的制度分析。个体的行为在行动者不知道的情况下被改造成复制社会结构的工具，因此只能促进制度形成的历史条件，后者事实上首先建构了那些行为。因此，个体认知过程获得了社会相关性，如果从根本上说，就是作为社会的符号分类特征；个体差别被集体和协作的互动特点抹煞了。对吉登斯来说，以这种方式社会科学就能实现普遍化，并能描述个体行为的无意识后果的结合，这结合是被社会再生产出来的。

方法论的个体主义

但事实并不必然如此。非个人的整体主义也不必被恭维成人类现实的存在论和方法论的基本假设；最多，用杰克逊的话说，整体主义代表了一种工具性而不是终极性（Jackson 1989：1）。人类社会当然能够而且当前正是被包装得看起来是“非个人的”、整体的和累积的，但它不是非得如此或者实际如此。整体主义是一种策略、一种修辞、一种改变世界本质的工具；人类学可能打算分析上述非个人化的倾向及其在社会文化环境中的影响，但自己却不想成为其中的一部分。（参见：Rapport 1997a：12－29）。

如果人们穿过非个人（种类、典型、一般）的表面来观察世界，就会看到彼此紧邻的人们之间的关系体的复杂性、多重性和多样性、甚至不一致和相互矛盾。人类世界的实际本质就是个体之间的互动，这就是世界的成因——关于文化和社会的人类世界得以存在的原因——和其证明。意识形态可能会力求遮掩这个事实，并把个人的变成非个人的，但是，用 E. M. 弗斯特（E. M. Forster 1950：26）的话说，“个人的联系才是真正的生活”。

另外，关于这些个人联系的知识是个体的知识，而不是什么其他的。人类不属于任何集体认知的有机体：文化与社会、制度与社团都不

具备认知能力，只有个体才具备思想和记忆。进一步说，不同参与者对个人联系的认知也不相同。尽管人们都生活在个人关系当中，尽管每个个体都要依赖他人（活着的或已经死了的、真实的或想象的、特定的或普遍的）来获得各种形式的安全保障（身体的、情感的、智力的），然而，个体开始认知的出发点是不同的（身体、大脑、意识），并且最终他们还将在那里结束。简言之，个体生活其间的个人关系可能最终归结为不同水平和种类的分享和亲密，但不一定要对被实践的关系的形成达成共有的或一致的知识。虽然人类世界的真正本质是在一个动态的社会文化世界中个体间的互动和个体间互为背景，但关于这些世界的终极知识本质上仍旧是个体的：即对个体的身体和大脑的占有。

上述洞察可以大致总结为“方法论的个体主义”。就像波普尔（Popper 1966：91—8）主张的，这种解释避免了对集体术语（从“时代思潮”到“国家”、“民族”、“社会群体”、“制度结构”、“利益分割”或“劳动”，或“权力的不对称”）的滥用，而更偏爱描述性的、个体主义的术语。这并不否认阶级、性别、角色和地位等观念的针对性，而是说这些观念的意义和效果必须来自它们被建构进互动情景的方式。正是互动个体对这些观念的应用为他们建构了社会生活——这些应用远不是强制的、均匀的或统一的（参见：Blumer 1972：185—7）。同样地，这也不意味着个体行为可以摆脱强制或有害的后果，也不意味着他们的社会文化世界是他们凭空创造出来的。它的意思是说，社会的形成应该被理解成特定情形下的特定个体的决定、态度、性情、想当然的期望、关系和行为的结果，以及这一切的无意识的后果和反映；宣称集体和强制观念自身具有内部动力学并遵循自身的规律——似乎来自一个独立的社会学现实——是一种误解。它是说历史和结构条件的意义和影响从来都不是其自身固有的和未经中介的，正如行为及其结果“打破”了互动的框架和互动发起人的意图的支柱一样，而是一种总要依赖个体的理解才能实现的东西。

如果个体看起来屈从于“一般的社会文化条件”，那么，从更贴切的角度看，这些条件可能自身就会被看作是由其他个体构成的网络建构，这些个体依靠自己的意向行动并从自己的位置出发彼此互动。因此，对一个人来说是非个人的、强制的和客观的，对其他人来说就是个人的了；这只是视角和距离的问题，而不是现象学的出发点和研究范围。

方法论的原则

要勾勒出大量其他个体主义方法论的轮廓，比较简单地，我们可以从麦克伊维尔（MacIver 1961：全书）开始：

> 根据它们表述或错误表述了个体的行为和事件来看，概括可能是对的或错的。……《记录天使之书》可能被看作近乎是（社会科学）理想的极限，即概括几乎什么都不是。

既然个体的人类不止是一个理论上的假设——他们都活生生地彼此相遇——社会科学对他们的描写从来都不只是为了假设的方便（就像“社会”、“文化”、“民族”、“传统”和“时代精神”）（齐美尔：[1971：27]一个社会可能充满了极度的多重性和多样性，但这并不是使其实在化和自主化的理由。）而且，正是数不清的个体行为和他们所做的事给社会科学提供了“原料”。（齐美尔［1971：27］：社会就存在于大量个体的互动之中，社会即互动。）因此，理想的社会科学文本应该讲述发生在每个人身上的每件事的完整故事和每个个体导致的每件事。虽然《记录天使之书》保存了一种神话理想，社会科学的计划通过概括或简化仍旧能够或多或少地体现该书的含意，并尽可能少地去歪曲书的内容。

这样一个摘要，华特金斯（Watkins 1953）继续道，肯定会形成社会文化情境、脱离特定情景的制度和事件、性情、信仰、理解、特定个体之间的相互关系和资源等的复杂性。（波普尔［1965：37］社会的模型和分析必须依据个体的态度、期望、行为和关系来建构。）既然个体的人类是历史上惟一的“活动的能动者”，既然社会文化现象不过是个体特性——个体的知识和无知、个体的行为、反应和惰性——之间的互动的有意的和各不相同的产物，社会科学家必须通过了解这些特性来获得洞见。（米尔［Mill］［1875：469］认为：社会现象的法则不过是个体的人的本性的法则［行为和热情］。）社会文化知识如果不是个体的知识就什么都不是。一个社会文化系统是“那些行为打扰和影响别人”的人的集合（Watkins 1959：511），没有哪个社会文化现实不能用适当的和充分的个体知识和渴望来代替。（哈耶克［Hayek 1969：60］：在社会科学中，个体认为事物是什么，它们就是什么。）

讨论个体的知识和渴望就是讨论心理学的过程和影响。正如任何社

会情境的一般特性肯定源于个体情境的拼凑，社会文化也是源于心理的拼凑；从根本上说，不存在无法简化的社会文化领域（齐美尔［Simmel 1971：32］：对社会情境的描述就是一种心理知识的训练。）。这并不是说社会文化现实只是个体心理现实的直接反映，是个体心理现实的放大，因为个体意图经常包含无意识的影响，尤其是当这些意图受到其他人的分析和反应的时候。这也不是说个体总是以能够恰当且充分地满足他们自己的要求的知识来行动；行动和互动的结果可能非常不同，甚至相反，或者只是与相关个体的意图有模糊的关系。这也不是说个体不会遇到障碍和制约，并被挫败甚至摧毁。这里要说的是，回到一开始，我们一定不能认为日常集体现象具有自身内在的原动力、遵循自身的法则并具备自身的特质和影响；避免将个体看作是非人的、非个体的、历史的、宿命论的环境和趋势的玩具；避免将不同个体的渴望、意图、习惯、忠诚、惰性和竞争——包括错误执行的计划——看作是相互冲突和限制的。（哈耶克［Hayek 1946：8］说：理解社会现象的不二法门就是理解构成这现象的个体的行为、直接指向他人的行为和被以往的行动经验指导的行为。）

即便就像吉登斯提醒我们的那样，不是所有的个体行为都是不受约束的，也不是所有的结果都是有意的，可是只有通过分析和评估个体实践的细微差别，权力差别的限制和道德律令才能够被正确地说明和理解；漫无目的也是个体的一种意图。而且，如果这样的争论带有几分循环或无限往复的意味的话，就像盖尔纳（Gellner 1959：514）所提示的，这就更应该受到欢迎而不是“更正”：从一个有利的角度来看是“非个人的”和“整体的”关系，当更近距离观察时便消解成特定的个体之间的另外一种关系。

方法论个体主义所要保证的是，简单说，就是肯定个体与社会文化的相互性，以及进一步地提醒大家有必要去正确理解社会文化事实和抽象的一般事实是如何被建构出来的，又如何被它的个体建构者们加以利用。（韦伯［1964：101］说：“集体必须惟一地被当作个体行动的组织的结果和模式来对待。”）

总　结

“与个体情况无关的‘社会情况’到底是什么？”F. R. 利维斯曾经问到（F. R. Leavis 1972：53—4），“那超越、否定或者抹煞个体情况差别的‘社会希望’又是什么？一种状况、一个生命，如果不存在于

个人的生活——那些无法抽象、不能普及又拒绝融合的生活——之中，又会在哪里？”拜涂尔干及其徒子徒孙所赐，这种抽象、普及和融合在社会人类学的整体论传统中扮演了重要角色，在他们看来个体行动者的身份和行为正好源于这样的制度化的背景和环境；个体自身也是被当作“社会”的可复制的缩影，在抽象的“文化”的图景中被发明出来的（参见 Cohen 1994：128）。

以这种方式研究制度和机构，并进而推及个体，就可能在人类学的分析和比较中持有一种简化论和与此类似的观点。甚至由于格尔茨强调意义和解释而导致的那些变化也没有削弱集体主义的特权，这对经验的个体来说是个损失。尽管通过集体主义和整体主义对文化产生了认同，个体，在这里也不过是，仅仅折射了集体分类的环境和特征。

如果人类学留给米尔或齐美尔、甚至韦伯和那些认为个体是“有意义的行为的上限和惟一携带者”的人以更多的时间，情况又会有什么不同呢（1964：101）？因此，韦伯继续道，社会科学必须毫无例外地研究这些“多方参与的个体人”的可理解的行为：“社会科学必须从一个或多个分离的个体行为出发，并选择严格的个体主义的方法”（转引自 Mommsen 1965：25）。

尽管如此，一些人类学家（既是个体，又是生活于个体中的田野工作者）已经被他们的经验引领到整体论的正统教条的对立面。在人类学中一直潜伏着一条个体主义方法论的线索，它承认个体的意义不只在于他是集体的成员和参与者。而且，既然集体自身即是其个体成员的产物，个体的认同和对个体行为的解释就不能源自非个人的集体分类；二者的关系要远为复杂和含混。

对文化的恰当描述，就像萨皮尔（Sapir 1956）详尽阐释的那样，不应在社会结构的图式中包括词语和行为的具体化，甚至不应在个人的互动中包括对词语和行为的个体解释和使其生动化的过程的探索。任何将这些因素简单地概括和整合成客观结构的过程都代表了对确实出现在有意义的应用的无穷多样的图式中的观点和行为的具体化。这个具体化过程中的每个因素在某些情形下都可能是真的，但情形界定不严会产生一些虚构的东西；它创造了一个机械的秩序，看起来很整齐，但其生命力却放错了地方。文化元素是没有生命的，有生命的是不同个体在不同的情景下对它们的创造性应用；是个体赋予了社会文化分类和制度以生命。

简单来说，仅仅通过方法论的个体主义，我们就能够避免对非个人的（和非人类的）社会文化世界的简化，在这样的世界里，一个整体论

的集体主义的基本原理——涂尔干的道德集体、马克思的物质基础和上层建筑、索绪尔的语言、布迪厄的惯习——占有统治地位。要研究集体就是要研究个体关于集体的意识。

参见：个体主义、个体性、情景与背景

35 存在的瞬间

1961 年，在一本被认为特别及时的文集中，埃德蒙·利奇反思了时间的自相矛盾的本质。在我们的经验中，时间既是反复性的，又不是反复性的；时间是人的建构物，同时又通过对社会生活的集体结构化（和强调）被投射到环境上面，时间还是一种主观经验之物，与特定个体的意识和目标相关（Edmund Leach 1961a：125－35）。

对类似的经验上自相矛盾之物的反思关系到我们短暂地赋予我们的生活以意义的方式，弗吉尼亚·伍尔芙（Virginia Woolf 1976）创造了“存在的瞬间”这个短语。不管我们是什么，伍尔芙声称，我们都生活在瞬间当中。存在显现为刹那间的思想、感觉、理解和情感；我们经历着这个世界上的存在的不同部分。当然，我们也没必要总是挂记着这一点。相反，我们生活的有意识的瞬间来自我们刹那间在脑海中回顾和预见什么刚过去、什么就要来的画面；我们想象着过去和未来场景中的瞬间印象。像伍尔芙在情感的案例中所描述的那样：“人们从未在当时认识到情感的存在。这情感在事后扩大开来，因此我们不具备关于现在的完整情感，只有关于过去的完整情感。”（1980：18 March 1925）

此外，危机或庆典的“正式的”和“集体性的”时刻很少是个人经验中的瞬间。相反，那些我们回顾和展望的瞬间，那些我们在经验上成熟起来的瞬间，由于对特定个体的分析和判断而获得了重要性。因此，“并不是灾难、谋杀、死亡、疾病使我们衰老并杀了我们，人们观察和欢笑的方式以及追赶公共汽车的脚步才是罪魁祸首”（Woolf 1978：82）。关于个体生活的个体经验很少发展成制度设计。

最后，如果我们去建构个体的存在瞬间，如果我们曾经生活在离散

的经验单位中——关于时间、关于自我、本质上关于个性——那么，同样的，这些瞬间都是永恒的，因为我们从未在某种时刻以某种程度不存在过。我们的生命可能显现为重要性或高或低的瞬间，但是我们对自己生活的反思从来都不是非瞬间的（或不重要的），因此我们生活的瞬间是永恒的。

社会文化时间

在社会科学作品中，对西方（的文化和历史特征）将过去的时间切割成发展的瞬间的详细描述已经被证明了（参见：Gell 1992）。至少从启蒙运动以来，就已有人认为，西方文化通常将时间想象成不可动摇的线性流：稳定、不重复并且适应变化——一个“进化的”时间。这样的观念，实际上，可以说是构成了西方社会的（深层结构的）基础；西方从对各种时间的整齐的和恒定的分割开始，最终在每件事上都设定了一个特定的“秩序”，从个人到国家概不例外（Foucault 1977：151）。

因此，时间上离散的瞬间的经验模仿了存在论的经验上同样的离散瞬间：我们是婴儿，然后是幼儿、儿童、少年、成人，最后成了老人。我们把时间看作是被切割成规则的、精确测定的和总是实用的或长或短的片断；我们将社会分割成社会层次的等级和包容性或大或小的社会存在。正如秒构成分钟、小时、天和年等等一样，个体构成了家庭、邻里、俱乐部、教会、社区、民族、国家和联邦等等。就像分钟可以累积成小时，英勇的个体也可以代表整个社区；就像一小时要一分钟一分钟地过，整个社会的寿命和时代也显得像不健康的个体一样短暂；如此等等。时间的切割和序列，简言之，可以被看作反映了生命循环的阶段的概念化和社会等级的组成部分（参见：Gellner 1998：3）。

同样的效果也适用于那些认为时间循环、或循环多于线性的、或者具有其他某种节奏的社会与文化。重要的是，时间总要有节奏（因此也就是瞬间性的），在涂尔干和莫斯的影响深远的表达中（1970），这被看作是集体意识的表述和证明。当与其他社会文化差别一道考虑时，更确切地说，时间可被认为源自社会的“集体思想”，因此也就是它体现了所处的社会文化环境（Durkheim and Mauss 1970：85，66）。时间差异的节奏超越了一个社会或文化的成员，渗透进无所不在的“解剖并编年的行为模型”，因此对时间的正确利用（根据瞬间来思考）促使个体正确利用他们的身体、思想以及想象自身的方式（参见：Mauss 1985）。

另外，时间的分割越是精确，经验就会被越细致地划分成个体存在

的瞬间，个体的行为、状态、发展和苦心经营的结果就会越多地臣服于更精细的管制，这一点已经被深入讨论过。福柯（1977）勾勒了一个现代的、非常细致的世界框架在18世纪的普鲁士中兴起的过程，就像人们越来越承认“分钟”为时间间隔单位一样，这也导致了个体赖以生存的整个规训政体和话语的产生。实际上，福柯要将这种时间概念（对测时法和制定时间表的迷信）的起源和现代西方个体（及其“崇拜状况”）的发明联系起来。在个体一生的存在瞬间当中，时间可能被看作是一种社会结构、功能和意识形态的强制，将个体——身体和存在——安置在一个集体的社会框架中，这个框架既是总体的、综合的又是规训性质的（1977：150—60）。

简单说，社会科学对在时间上被分割的生活——被划分成瞬间和情形的生活——的记录一直普遍是非个人的和集体的。社会结构和其（个体）组成部分的认知结构之间的对应关系就来自时间的强制性节奏。

现象学的时间

在伍尔芙对存在的瞬间的记述中，真正重要的是她将经验的个体放在了核心地位。她可能和周围的人一样生活在一些整齐有序的时间单位当中；她可能在与别人的互动中也将这些时间单位当作常规形式来对待；但对于她生命中的经验时间，她的解释和主张都独立于、很可能不同于别人。最终，她生命中的重要时刻只属于她一个人。

概括和并置造成了这些存在的瞬间。简言之，瞬间使瞬间成为人们对生命中的不同时间的观察，从一个经验边界的另一侧、从另一个时间——一次互动、一个假期、一个世代、地位或身份，等等。并置行为用一种离散的观察取代了漫长时间（人们都是无意识地沉浸其中）的流动的连续性。而且，既然瞬间是从外部跨越边界建构起来的，他们的重要性，他们作为“存在的瞬间”的存在——从根本上还是瞬间——同样也会因特定的有利形势而变化。因此，存在的瞬间与其他瞬间之间特定的差别、联系和比较都是暂时的。

影响存在的瞬间的重要性的是它们被感知的强度；还有就是作为经验的出乎预料。与那些将它们并置起来的瞬间，或那些概括它们的瞬间相比，这些因素在存在的瞬间中发生得更多。这就是，费尔南德斯（Fernandez 1986：xi）所说的，“突然出现的显著星座的瞬间”变成了“启示性的事件”。换句话说，有高峰就有低谷；这里还有些偶然性。只要事后回忆一下那些重要的存在瞬间，它们的被感知强度（情感的、理

性的）的提升可以看成是已经从某一点开始并结束了。存在的瞬间，作为瞬间和强烈的经验，对于事后解释个体的行为来说具有偶然性。

简单说，如果集体的阴影可能极大地干扰了当前的社会科学对时间的研究，那么“存在的瞬间”也让人们注意关于接受和反对对其进行整齐分割的经验的个体现象学。就像伍尔芙的同代人弗斯特说的：“人不止是靠时间生活”（E. M. Forster 1961：199）；关于时间的经验的重要性和共鸣因人而异，不能简单地根据其外部的、可测量的部分进行评价。确实，在西方我们想象社会时间的方式和个体作为社会的组成部分的图景之间存在一种对应关系：作为共用的话语，这种对应关系也存在于时间与社会的逻辑之间——尽管在这两种散乱的逻辑之间如此整齐的交集并不意味着认知的交集，更不会要求这些交集需要以特定的方式加以使用和体验。人的行为毕竟不像话语一样是社会文化制度的表面特征的产物，而是对人们据以作出个体解释的原因的反映。

那么，在人类学上已经被证明了的，不是时间经验的惯例及其分割，而是其个性化（参照：Crapanzano 1980；Campbell 1995）。各人有各人的瞬间，一个人的瞬间不必同时是其他人的瞬间，甚至其他人不会认为这些瞬间很重要，或者认为根本就不是瞬间（参照：Rapport 1994a：156—88）。形态学的逻辑无助于解释其中的意义：关于时间和个体的表面制度不会在后者的意识中掌控前者的话语。实际上，对存在的瞬间的强调区分了使个体控制时间的本质和过程；根据瞬间的重要性和强度的不同，个体将他们的生活抽象化了，并因此获得他们的时间体验。他们的存在的瞬间的特性和私密性、他们排斥集体参与或传承集体知识的事实，都意味着瞬间变成了他们自己的东西，他们可以对其执行再执行、分类再分类、并置再并置、塑造再塑造，只要他们愿意；它们变成了面对未来的资源（参照：Wallman 1992）。

总之，要将生命切分成存在的瞬间，就是要个体掌握一种方法去以有意义的方式充实、型塑和再型塑自己的生活。

参见：认知、个体性、叙事

36 迁 移

迁移作为一种人的存在方式被抽象化了，并触及各种关注社会文化生活和身份的主题。保罗·卡特（Paul Carter 1992：7－8，101）有力地陈述了这个概念在当前的重要性：

> 如今，我们更紧迫地需要发展出一个思考的框架，使移民在历史进程中成为核心，而不总是附属品。我们要让谱系学关于血缘、财产和边界的花言巧语缴械投降，并代之以一系列横向的社会关系……一个可靠的迁徙观点将可能基于一个直觉，即这里与那里的对立本身就是一种文化的建构，是一个根据固定实体来思考并对它们进行相对立的定义的结果。它可能一开始并不把迁移看作是在固定的起点和终点之间一段棘手的间隔，而是一种存在于世上的方式。

人类学中的固定性

可能有些自相矛盾的是，身份和固定性之间的关系却是人类学的常规假定。在重要的文化、社会、国家和民族散布的过程中（这些具体的生活方式是一贯的、同质的和或多或少恒久的），传统的人类学理解是，人类进行日常生活的认知环境是固定的——如果不是静止的，至少也是以某一点为中心的。

因此，人类学一直将环境描述成标准地围绕着观察者散开的社交性或高或低的同心圆，将观察者放在了观察的中心：从家屋到世系到村落到部落到其他部落（Sahlins 1968：65）。人类学认为，一种分类的语言已经稳妥地将说话人放在了社会空间的中心，该语言也以此为中心扩散开来：从“自我”到“兄弟姐妹”到“堂表亲”到“邻居”再到“陌生人”；或者从“自我”到“宠物”到“家畜”到“猎物”到“野生动物”（Leach 1968：36－7）。简单说，要在一个环境里感觉舒适，就要将你周围的世界置于这个不变的中心，并要用源自权威的观察点的符号

类别勾勒出“实用的轮廓线”（Schuetz 1944：500－4）。要了解（你自己，你的社会），就必须从一个单一的、固定的和类似的观测点来透视周围的环境。

就算是游牧民，他们的神话在人类学中也被认为可用环境来解释，他们所经过的熟悉的、古老的和适当的地方，不仅已经固定在记忆中，而且他们的财产也附着于这些地方，因为对他们来说，这个环境是永久的、循环的、标准的和传统的；在认知上，他们从未移动。就算研究对象不断处于日常时空之外的仪式过程——通过礼仪、朝圣、追求幻觉——并寻找他们生活的神圣中心（Eliade 1954：12—20），这些反结构事件实际上使他们进一步固定了中心；作为特殊的、非凡的、异常的经验，这些仪式只是强调了固定在社会环境中的日常身份，并赋予其合法性而已。仪式的主角利用他们（想象的）迁移的关键时刻来建立在平日里固定的面对周围世界的态度（参见：Yamba 1992）。同样，最终，通过反结构的和边缘性的行为，那些等级社会中的个体在两个地位群体之间（阶级之间、职业之间、年龄级之间）发生迁移，这种迁移的经验目标和成功结局是最终的沉寂。就像列维－斯特劳斯断言的那样，神话应该被理解为一种对穿越时空的感觉进行抑制的机器，神话面对着一个固定的点，世界曾从这一点产生，并仍旧在形生（Levi－Strauss 1969b：14－30）；利奇后来将这个结论扩展到对仪式行为的一般研究中（Leach 1976a：44）。

简言之，在这种传统的人类学教条之下，迁移被当作了使固定成为可能的神话。就像文化根植于时间和空间当中一样，社会及其成员也根植于文化当中：这些有机体都要在一个特定的地方发展、生活和死亡。在环境中找到一个静止的点，并据此设计自己的迁移、感知、秩序和建构，这被认为是一种普遍的需求。迁移和旅行，像奥格的妙语所言（可以看到列维－斯特劳斯的影子），表面上已经被人类学怀疑到了几乎憎恨的程度（Auge 1995：86）。

迁移和身份

最近，在人类学的评论标准中，概念发生了转移。比如凯斯·哈特（Kerth Hart 1990）说，社会文化的固定性和静态平衡不再令人信服；这个世界不再能够被划分成设计好的单元、地理上的片断或其他类似的东西，这些被拆分成的条条块块每个都有着与众不同的、惟一的文化，无疑都是一种接近生活的路径。人们不再生活在一个传统的、附着在文化

上的世界中（纯粹的、统一的、一致的、根植于某地的世界），也不再一定从这样一个世界出发并最终返回原点（如果曾经存在的话），因为一切都是静止的，一切也都是迁移的。人类社会是流动的和包罗万象的，因此不同的生活方式“日益相互影响，相互控制、模仿、转变和干扰”（Clifford 1986：22）。人、物、钱和信息的复杂迁移被描述成各种各样的东西：例如“现代化”；增长的全球经济；信息、神话、宗教、偶像、语言、文本、娱乐、影像、食品、装饰、服装、家具、时尚，以及超越这一切之上的人的流动（Geertz 1986：120—1）；新的传播技术和“知识加工”激发了不同地方之间、地方与全球之间的差别（Schwartz 1987）；被诱导的、经常是被残酷地强制地从“外围”向欧美大都会和第三世界城市的个人甚至整个民族的移民（Chambers 1994a：16）——所有这一切导致了归属于社会文化互动的世界性全球框架的最为隔绝的区域。哈特总结说：“每个人都夹在地方性出身和全人类都参加的全球性社会之间，进退两难”（Hart 1990：6）。

在这样的背景下，约翰·博格（John Berger 1984：55）提出了这样的主张：全世界的迁移应该被看作是“我们这个时代经验的精华”，而侨居、放逐、流浪、劳动移民、旅游、城市化和反城市化等都是我们的核心文化主题（参见：Minh－ha 1994：13－14）。无根无源、在不同的世界之间穿梭、在迷失的过去和流动的现在之间生活，这也许是这个流动的现代意识最恰当的象征：“现代情形的最典型征候就是既是地方性的又是世界的”（Nkosi 1994：5）。

另外，要像博格所做的那样，将当前各种不同的迁移形式都放在一种方式之下，也不必对迁移作提炼的表达：宣称“它”在表象上多少总是一致的，或独特的。迁移始终是一个种类繁多的经验：多样化，而且在各种特殊的表现之上也没有共用的称谓。这也不是要低估过去曾造成大规模人口移动的力量（饥荒、瘟疫、宗教战争、帝国征服、城市化和工业化等），或者现在的那些反对迁移的力量（限制性的或抑制性的国家或社区制度，国家或社区的边界）。讨论无所不在的迁移经验并不是要否认制度化的力量和权威，也不是要否认由于等级差异给这一经验带来的千差万别的动机和效果。相反，博格要我们注意的是迁移在现代想象中扮演的角色和我们对现代的想象：“与从前相比，越来越多的地方的越来越多的人在设想着更多‘可能的’生活。”（Appadurai 1991a：198）。迁移是我们——移民和土著、旅行者和本地人、流亡者和公民、城里人和乡下人——如何建构当前的社会文化经验并令其成为为了我们而建构的典范。周游世界，像伊安·钱伯斯所说（Iain Chambers 1994a），

并不是一个独有的传统或当前对历史的表达；因为以前那些散落于世界各地的民族的特殊编年史——关于那些欧洲和北美的黑人、那些大都市中的犹太人和那些被驱离家园的大量农民——已经成为现代性的广阔浪潮的一部分；现代文化既是通过漫游来实践的，又是漫游带来的成果。

人类学的迁移

在这个背景下，人类学用来“写迁移”的手段就越来越多起来。通过“deterritorialization”（Appadurai 1991a）、“克里奥尔化”（creolization）（Hannerz 1987）、“整体化”（Reisman 1958）、“浓缩”（Paine 1992）、“杂交”（Bhabha 1990）、“相互参考”（Clifford 1986）和“同步性”（Tambiah 1989）等概念，人类学一直在寻求理解社会文化环境影响迁移的过程——并以此来领会迁移与身份之间的关系。

这可以从杜鲁门（Drummond 1980）、翰纳兹（Hannerz 1987）和潘恩（Paine 1992）的作品中找到例证。在李·杜鲁门看来，大约过去400年中，连续不断的资本主义商品交易累积了数量庞大的全球移民，包括自愿的和非自愿的。可以认为，这些移民已经改变了绝大多数社会。然而，其结果并不是那些分散的社会及其特征的重新整合，并整齐地结合成一个新社会，也不是一种旧有的分散社会肩并肩地各自保持自己的文化独特性的多数状态。相反，结果是很多社会文化的连续融合或联合：即“克里奥尔化”。如今的社会远不是在分散的社会空间中容纳自己的一系列分散的民族和文化标准，社会天生从根本上就是混合的：生活方式相互交融，没有恒定的特性或统一的规则。一系列的沟通或转换穿过了人与人之间的社会屏障和文化区隔，从连续融合的一端一直延伸到另一端，这些沟通在人们交换物品或行为准则时总是有用的，而这一切都是多样的和矛盾的生活方式造成的。这个世界上已经没有不同文化，只有系统地相互联系的、混合的文化：一个“想象和想法的长链”（Drummond 1980：363）。

在翰纳兹看来，人类文化的传统图案是一个全球化的马赛克，如今也必须补充一个“在空间流动的文化”的图案，后者处于一个持久稳固的互动和交换场当中（Hannerz 1993：68）。通过大众媒介、大众消费的对象和人的大规模迁移，文化如今可以流经非常广阔的距离；这是一个互动形式连续谱，联合和综合了各种地方文化并因此打倒了文化的多样性；实际上，将文化简单地看作是一个“流”可能会更好。

尽管如此，任何新的“世界系统”导致的不是社会文化的同质性，

而是相互关系的新的多样性：许多五花八门的文化联合，并不等于分散的整体，而只是各种各样的相互贯穿的混合物。人们如今利用一系列文化资源来确保他们的社会身份，并不断地将以前是外来的东西转变成自己的东西；他们从全世界的行为和信仰、想法和表达模式中进行选择，以便使自己和他人感觉有意义。因此，每个地方都参加了这个全球的拼贴画，后者就像一个“科威特市场”（Geertz 1986：121），每个地方的人都结结巴巴地操着混杂的口音（Chambers 1994b：247）。“我们”，简言之，“都是混杂的”（Hannerz 1987：557）。

然而，潘恩认为，这个在不同文化之间的全球迁移既不流畅又不奇特。个体的文化选择和文化联合是各不相同的——既与其他人不同，也与自己在其他时间和地点的选择不同；差别可能体现在特定的方面及这些方面的相对重要性上，也可体现在个体的意愿、忠诚和选择强度上——个体联合的文化元素不仅在以前是相互分离的，到现在也仍旧是不可比较的，因此全球迁移很可能是多变无常的。而且，对不同选择的提倡有可能是彼此排斥的，如果说不是彼此敌对的话。同时，由于全球化的过程，在全球范围内不同社会和文化之间的迁移是前所未有的——人们将整个世界看作是一个需要了解的认知空间，在其中人们能够或者必须想象迁移并确实进行迁移——同时还存在一种“文化压缩”过程（Paine 1992）：在“同一”时空内对社会文化差异的坚持；对社会文化边界的堆垒，比如政治的、仪式的、居住的、经济的等，这些边界在经验上被认为是至关重要，而且也是人们努力要保护和保持的。在全球迁移和地方压缩之间存在一种辨证关系（虽说不上是贝特森的 *schrimogenesis*）。因此，就算旅行是无处不在的，人们在地球的任何一个角落都是“在家”，那在家旅游也要遭遇全世界的社会文化差异；就算呆在家里，也是在经历全球的迁移（参见：Featherstone 1990）。

从杜鲁门到翰纳兹到潘恩，他们对当前世界的探索不具有良好的可比性。关于文化的全球化在多大程度上导致了社会群体间现有的边界形态，关于这种全球化在多大程度上可以从经验上定性为殖民的或后殖民的——即强加给人们一种特定的在世上生存的文化方式，而限制了人们建构和再建构一系列文化形式、并以此构成他们的生活方式的机会——都有不同意见（参见：Appadurai 1990）。更重要的是，关于将当前的迁移和身份联系起来的主题到底是历史的还是表述的，似乎也存在分歧。特别是，杜鲁门喜欢讨论过去四百年的变迁，而潘恩的核心主旨是比较 E. M. 弗斯特和萨尔曼·鲁什蒂耶（Salman Rushdie）的可能成为人类学表述的作品。要从历史角度出发进行论证是比较困难的，而且倾向于

成为某种宏大历史的简化论，传统教条下的常规的人类学就是这样的（从“固定到迁移”就像从“机械团结到有机团结”、从“社区到联盟”、从“具体思想到抽象思想”、从“等级制到个体主义”）。当然，关于频繁的全球迁移的历史学和考古学还是概括了当前莽撞情形的独特性。

迁移与方法论

他们三人的共同点是都承认世界方位的迁移的重要性——对它普遍的领悟，它与社会文化身份的普遍联系。在如今这个“全球同步”的社会中，文化是“混合”和“压缩”了的，身份也是“杂糅的”；有些人认为，迁移的象征和主旨是身份的概念化过程的实质所在。身份被认为就是在“迁移途中”形成的：一个过渡的和异质性的“迁徙者的传说”（Chambers 1994a：24）。

格尔茨认为（Geertz 1995：15—16），社会文化环境中的“固定的安排”永远都是一个故事，事物总是流动的和形式多样的。不同的是，如今我们承认我们传统的比较类别——“部分”、“标准”、“实践”和“整体”——和它们构建的文化主要方案和重要情景——这些都是将信仰和行为塑造成可概括和可抽象的图景的诱导力量——可能都搞错了，而且也无法应用。因此，需要提倡的是与暗示、不确定、不完全和偶然性更加协调的表述：“漩涡、汇流和变换不定的联结”。不论在民间解释还是在社会科学中，那些使人们得以继续其历程的个人神话和仪式（这些神话和仪式使人的生命得以进展）都不必将人们的观点固定于或外在于（迁移的）自我的某个静止的中心上。

一个适当的方法论也是需要提倡的，藉此才能在“一个后结构主义”的时代开展民族志事业：从人类学上如何捕捉到“局部结构被兴建和拆毁”的顺序（Moore 1987：730）。既然再没有人说任何高高在上的意识形态的集权主义是民族志框架的特色了——如果它确实曾经是的话——人类学家所目击的那些事件就不是一个优先的社会结构或象征系统的例证，相反，结构或象征的排序一直处于被创造和瓦解的过程中。因此，一门“过程的人类学”呼之欲出，其在时间上是局部和多元的，其所说明的情形在社会组织、规模和身份上总是处于变迁当中（Moore 1987：736；也可参见：Hastrup and Olwig 1997）。

全球范围内的文化形式表面上的相同性不应该仅仅被随意的、同质地加以描述，或者把各种文化形式一视同仁（“世界体系”理论的著作

就曾经有这样的特点）（参见：Wallerstein 1974/1980）。杜鲁门、翰纳兹和潘恩都曾主张，那些一度被认为是分散的社会和文化的结构（和功能）基础的东西的瓦解和作为通俗主旨的全球主义的流行，不应被转变成生活的共同意义。全球文化形式仍旧必须依据个体的（地方的或个人的）背景而被解释和“消费”（Simmel 1971）。简言之，正是凭藉各种各样的地方行动对文化形式的“占有”（Miller 1988），全球文化才变得鲜活、个性化，才得以变换形式。只有一种“临时的写作”（参见：Cohen1992b）才能容纳大量的象征排序，人类学家能够在任何一个地方和时间为此举出例证：在不同地方，世界就是根据这些五花八门的临时的标准化的编码被理解的。

迁移与旅行

尼采主张，“人们已经承认运动实际上是永不休止的了”（1994）。不管社会文化环境如何，也不管表述的惯例如何，人类学一直从概念上进行研究的运动的世界让我们注意到一些可能是普遍存在的东西，这些东西超越并反对概念化过程的历史（同样反对固定的系统），并且可能是人的环境的基础。这就是知识（获得和表述知识的行为）、身份和迁移之间的关系：人类是根据在不同范畴间——身份、关系、民族、事物、群体、社会、文化、环境和时间等——的迁移来想象自己的生活的。在这种运动的连续性当中并通过这种连续性，人类持续解释着他们生活的迁移的理由。

哲学家 A. R. 洛奇（A. R. Louch 1996：160）曾主张人类学应该被看作是对“旅行者的传说”的收集——这也很好，这些传说“自身就足够了”——但那时很少有人类学家对他的描述感到满意。如今情况不同了（参见：Pratt 1986）。仍旧与人们对这个世界上无所不在的迁移的描述相结合——与我们已经提高了的整个世界相互依赖的意识、传播、散布、集合、共享和渗透等意识相结合，我们允许人类学家不必过于记挂世界主义的意识及其操作，而应更关注其眼下的民族志对象；我们愿意相信不存在固定和稳定的阿基米德支点让我们驻足观察世界，因为我们都处于历史社会文化之中，因为知识是一种流动的东西——人类学如今以非常不同的方式想象着自己的事业。一个被接受了的观念是，我们需要“根据旅行”对文化进行反思（Clifford 1992：101）。人类学，本质上是一种写作，自身也是一种旅行，它用**这里**和**现在**的范畴和类型来描述**那里**和**那时**的模样（Geertz 1988：1—5，140—5）。

简言之，人们已经接受了这样一种观点，即人类学知识源于迁移，并通过迁移来表述。因此，报告人（不论是被放逐者、移民、旅行者还是反城市的人）现在已经联合起来经历着“另一个”“现代思想日益增长的漫游状态”（Chambers 1994a：18），他们不再需要绝对主义视野和地点的支持，也不再相信对关系进行思考的固定且综合的方式。因此，洛奇的陈述是双重正确的：人类学既是研究旅行者的学问，又是由旅行者来研究的学问。

参见：控制、家与无家、叙事、去场所化、旅行

37 神 话

自人类学诞生以来，神话、巫术和宗教就一直是人类学最为关注和发掘的主题，这些主题或许更多是代表着一些较为棘手的概念，而并非单独一个学科能够很好解答的问题。虽然长期高度关注这一主题，但是人类学依然并未完全适应，而是依旧在遭受着某种煎熬，即如何更好地去面对其他人的（对我们而言）奇特和“相异”的处理现实的方式。神话讲述的究竟是哪种（谁的）现实，这个问题至今没有答案。

神话和现实纠缠不清的关系是问题的关键所在，人类学业已把神话（以及巫术和宗教）当成是某种潜力巨大的工具，通过它创造出相异的“人类学的他者”。什么是神话以及神话所涉及到的是怎样现实，对此的激烈争论将我们带到这一学科内更广泛的争论的核心地带，接下来就涉及广义上对人性价值的学术判断，以及社会科学与自然科学的关系。这些争论往往把目光汇集在一些几乎不可能有结果的大问题上，比如语言和（现实）世界的关系、语言和神话的关系。如果说神话是诗一般的语言，那么诗和现实又是什么关系？最常见的问题是那些（有意识的）对现实进行错误（例如神话般）的描述和现实本身是什么关系？神话创作和理性有着怎样的关系？其推理“过程”又是怎样的？最后，最能触痛我们的问题是，我们中的任何一个人所能接受的理智或者现实的最底限度是怎样的？

神话是什么？古希腊发生的争论

韦尔南（Vernant 1996：203）提出，我们从古希腊人那里继承了他们的神话观念，也继承了他们对神话（*mythos*）和理智（*logos*）所做的理性区分。在希腊历史的早期，神话那诗一般的叙事受到极高的推崇。不论在社区日常生活还是在知识界中，都还不存在神话和理智之间的对立。神话的讲述者，通过把“幻想中的”那些属于另一个不同时空和生活方式的超自然生命的冒险和遭遇关联起来，去吸引并诱导听众。虽然神话本身有能力去抵制理智，但它依然通过讲述这些戏剧化的神话形象来揭示最根本的真实。按照韦尔南（1996：206－7，220）的观点，在早期希腊讲述神话的一个基本特征是神话有能力带来快乐并感染听众。优秀的神话具有娱乐价值，因为它们诗一样的魔力和叙事的力量可以让听众变得快乐（参见 Overing 1885c 关于亚马逊人神话叙事的讨论）。希腊人认为神话的情感和表述对于神话的力量来说很重要。它戏剧化的魅力不仅在于可以让听众欣喜，还在于可以令听众信服。

希腊历史上的后期，“神话”逐渐被看成是虚构叙事中的一种。在希腊哲学得到发展的公元前八世纪到四世纪，神话被理解为一种演讲形式，且有悖于有理智的理性话语。神话很快就被界定为一种与真理（神话是虚构的）和理性（神话是荒谬可笑的）对立的话语。理智，作为拥有真理和理性的独裁者，在限制任性的神话叙事自由运用词汇的斗争中，成为某种隐蔽的政治工具。因此修昔底德这位历史学家、柏拉图和亚里士多德贬低神话这种寓言般的叙事，转而采用那受人尊敬的科学话语、“事实的”历史、“真实的”演说以及实证（参见韦尔南对修昔底德（Vernant 1996：208－9）以及的亚里士多德（Vernant 1996：210－11）的讨论）。

韦尔南（Vernant 1996：207－08）说，理智战胜神话与书面文字逐渐战胜传统的口头诗歌的过程直接有关，这一趋势也涉及希腊政治上民主话语的政治进程。话语变得“普通平常”，不再是那些具有雄辩天赋的人的专利。所有人现在都平等拥有演讲的权利，理性的语言被认为最能契合这一目标。如此一来，理性就被引入到在公共场所相遇的人们中间。捍卫理性的推理过程是这样的，即每个人凭借着各自的理智能力，通过讨论和争论，可以在平等的基础上进行辩论。话语的准则不再是通过那些愉悦、特殊的、迷人的表述去控制对方。理智的目的是，依靠富有逻辑批判性的独立智力在“思维法则”的基础上确立真理。早期任何

具有影响力和说服力的演说方式都被贬低为神话，“充满了寓言和奇迹”（Venant 1996）。

希腊智者在学界和公众讨论中，摧毁神话受人尊敬的特征并让理智的理性获得支配地位。这场斗争构成了当地的历史——一个政治的历史。斗争并非总是直线前进的。例如，柏拉图就从未完全否认神话的力量，有时也会运用神话来阐明他自己的哲学理论（比如《普罗泰格拉斯》中的关于普罗米修斯的神话）。对柏拉图而言，那些所谓的追寻“真实的真理”、“真正的真实”都近乎于幼稚可笑。

历史的重复：现代西方对绝对理性和知识的强调

一个引人注意的现象是，“神话”作为一个词汇进入英语辞典是相当晚近的事，大约在19世纪早期才开始出现（Williams 1983a [1976]）。它带着从古希腊理性主义者那里继承的传统进入语言体系，而且对理性和非理性进行辩论的目的是为了发现真理。这一词汇在欧洲逐渐普及的过程，很大程度上与世俗化的进程有关，特别是科学在与教会和其他力量的斗争中通过宣称掌握现实的真理从而取得支配地位。这样一来，我们会在现代欧洲语境中发现“神话”和“神话般的”这两个词往往遭到贬低并常常用来描述他者，指那些惊人的、难以置信的、非理性的、甚至欺骗性的观念、故事或者言论——主要是在宗教领域或者社会的某一特定阶层中。神话似乎与意识形态紧密相关，而后者又常常意味着错误的意识，以及错误的、执迷不悟的、具有欺骗性的观念。我们可以在一些作品中发现这样的用法，例如罗兰·巴特（Roland Barthes 1973）那令人着迷的对法国的小布尔乔亚（*petite bourgeoisie*）进行的神话学分析。他者可以是在内部进行的鄙视，并不一定只是对外。

由于“神话”一词被运用于政治和学术领域，很难对二者加以区分。所有的言论、讲演、文字、观念体系都可以被看成是“神话”，其含义有赖于其对立面。它与我们历史家那种线性的以事实为基础的写作有所不同吗？或者与我们的科学家得出的关于现实的结论不同？抑或只是与另一种反对的政治声音相悖？无论在哪里，神话总是含有一定的非理性因素，因此更多的是一种判断而非定义或推理过程。她依附于现代西方关于真理和现实的标准中所隐含的判断，这种判断凭借着理性和知识宣扬西方的统治地位。这种判断还糅合了西方对事物为何如此所作的玄学式的理解。

现代西方认为自己具有优越的知识和理性，这与启蒙运动有着千丝万

缕的联系。上面已经谈到，这一进程含有强烈的政治意味，就像古希腊对神话和理智进行区分的过程相似。这一叙事起始于启蒙运动的宗旨，成为其科学部署的一部分，确立起公民化的欧洲并扮演拥有真理、理智和知识的角色。强有力地支撑这个故事的是“公民化的欧洲”的分裂，真理和理智的掌握者和“无知的异教徒”，这成为一个普遍化的对迷信的“他者”的代言词，无论这个他者来自印度、非洲，或者古代中国。所有这些人都没有知识，因为他们不懂得宇宙中的理性法则（Fabian 1983）。相反，他们在错误的宗教基础上界定自身，并判断自己与宇宙的关系。

启蒙运动的思想家并不是无神论者，而是基于这样一种观念，即上帝创造了这样一个完美的理性机器且不再需要他的进一步干涉。圣经依旧是权威的一个重要来源，从中可以汲取到知识的普遍规律。人，一旦具有了理性，就能在上帝勾勒的知识进程中完善自身。换句话说，既然上帝关于自然的法则是理性的，那么人类只有通过理智才能够发现它们（Fabian 1983），就像牛顿发现宇宙的机械运动定律那样。启蒙运动总体上的宗旨是为了说明其他宗教的假定和解说是错误的。其他人的宗教文本不能清晰地展现世界的因果法则。因此，相应的这些（尚未去除神话的）“他者”就处于一种原始的、蒙昧的落后的智力水平（McGrane 1989；Fabian 1983）。在古代或者同时代的其他地方，理性尚未被发掘出来。对他人的无知和浅薄的理性的谴责于是往往和他们的宗教信仰联系在一起（例如他们对现实的神话描述）。

这种智力上有所区分的形象在现代欧洲对自我想象的发展中具有相当重要的意义，与此同时也是现代欧洲证明自己拥有知识和政治上霸权地位的核心因素。直到19世纪，上帝的旨意才被抛在一边，逐渐开始采用通俗的科学解释来说明人类社会的进步。所有的宗教思想逐步被归入神话学。人们之间的差别被根据线性的历史发展和进程加以划分，一个基本的前提假设是人类正在向着一个更加完美的社会前进，这个完美社会可从西方文明和它世俗化的科学那里看到缩影。19世纪进化论中，人类历史被转化成按照某种历史发展和进步的法则的进程，这一分类体系渗透到生活、道德、艺术和技术等各个方面。所有现存的事物都要优于以往。同时发展和理智之间依然保持着重要的关联关系。尽管此时已没有上帝，但是这些规则就像宗教教义几乎等同于尚未揭示的上帝意旨那般肯定。正如费边（Fabian 1983）所说，19世纪关于自然法则的观念和基督教早期的观念十分相似，都带有价值判断。讲述西方社会如何通过自己理性努力获得成就的现代化的神话，终结了所有的神话，唱响了战争的呐喊，或者说，旨在让所有人类都具有相似的成熟的理性，也

就藉此终结了历史。我们从19世纪继承了这样一种观念，即现代人通过不断地完善自身并摆脱神话束缚，有能力去结束某个人类一直生活于其中的历史进程。

人类学领域的争论：神话、理性以及野蛮人的思维

神话，作为一个词语，在人类学中往往用来指那些当地人对世界如何起源以及万物如何繁衍的描述。神话般描述的意思就是展现了一个完全“令人惊奇的世界”、“一个荒谬的相反的世界”、“与此不同”的世界，在此，身份和特征是支离破碎和短暂即逝的，有着不恰当的因果关系，时间观念也被抹煞或者颠倒了。即便这样，这些关于令人惊异的事件的描述也勾勒出某种情境，使得世界的所有特征和生活的各个形态，特别是人类、能动性和要素，变得清晰明确起来。天体演化学正是借助神话才得到揭示和进一步探究的，因此它们与一个人对事物为何如此的玄学理解有关。

基于人类学学科独特的视角，或许有人会认为这样一种神话概念会对人类学的相对主义具有积极的意义。可是，人类学本身就是启蒙运动和19世纪进化论结合的产物，很难摆脱二者的控制和影响，例如理智、真理和令人尊敬的科学。人类学也难以逃脱二者建立的理性范式，这个范式会对所谓健康成熟的现实和危险的或幼稚的幻想进行严格区分。人类学家可以认为那些强大的萨满具有高度的智慧，可是却不会相信萨满讲述的关于妄想狂的宇宙射线以及森林中食人女妖的故事是真实的，抑或是具有理性的。从最初开始，很多人类学争论就一直在讨论怎样面对这一困境，即如何阐释他人所坚持认为存在的神、魔鬼和精灵。

许多人类学家仍然把神话看成是我们人类学家研究的异文化的伪装：神话被归入“幻觉”的领域；它们表达了人幻想的本质；它们与历史相对，而历史讲述了人们过去“真实”发生的现实事件。这就是我们从古希腊的理性主义者那里继承来的传统观念，后来被启蒙运动和19世纪进化论进一步发扬光大。对此，我们是参与其中还是努力脱离、奇思异想还是遵守逻辑、富有情感还是恪守理智、限定特定情境还是将其普遍化，这些各自的价值尚处于悬而未决的状态，并没有得出像上述那样的严格区分的结论，因此所有这些在今天依旧鲜活地存在着。

人类学家的问题是它发现自己难以普遍运用启蒙运动的思想和那特有的理性。人类学选择去研究“他者”，且被定义成对“原始思维”在智识上的反常之处进行的分析。“原始理性”观念本身就表达出一种思

维的理论，并设定存在一个随历史发展的理性进程，这一进程带有理智并依照理智进行。神话、巫术和宗教都可以证实“原始思维”并非像听上去那样没有智慧或者缺乏知识。在谈到人类学对“神话”一词的运用时，需要强调的一点是，“神话”一词进入英语词汇之后不久，人类学就诞生了。从一开始，人类学家就把那些被打上“神话”或“巫术”标签的事物（所有那些非理性的阐释、信仰以及“原始”传说的实践活动）理解为一个需要加以阐释的“理性问题”。而通常的态度是，科学家告诉我们事实，神话内容属于幻想的领域。

20 世纪研究神话的一些途径

20 世纪中，随着重新清算进化论普遍化的范围，神话不再被谴责为谬误或者逻辑上的污点。相反，它的神秘和丰富恰恰构成对科学的挑战，需要加以揭示（Vernant 1996：235）。另一方面，人类学研究神话逻辑时，发现理智无所不在——存在于社会或政治结构中，存在于心理健康中，甚至存在于思维本身。20 世纪的大多数时候，对于神话本身在形而上学方面的缺陷仍然没有定论，因此神话表述依旧被视为缺乏理性（人类学内部对这一假设所进行的“理性之争”可以参见 Wilson 1970；Horton and Finnegan 1973；Overing 1985a；Hollis and Lukes 1982）。

在神话研究方面，通常可以把现代人类学研究方法分成如下几类：功能主义、象征主义、结构主义的分析模式。它们之间的界限其实比较模糊，因为功能主义也会讨论象征符号，而我们往往发现结构主义者自我标榜为“象征主义者”。我将主要区分两类主要的思潮，一类源自涂尔干，另一类则发端于列维－斯特劳斯的结构主义。这种区分并不能令人完全满意，因为列维－斯特劳斯实际上受到涂尔干的影响。不过还是要感谢这两位睿智的思想家极大地发动了现代人类学发展历程中两种本质上的革命：各式各样的功能主义和形式结构主义分析。

涂尔干的思想非常深刻地影响了人类学对神话在社会中的角色的研究。从这一角度看，重点放在了神话对于社会的价值上。神话的功能不是传递“形而上学式的真理”，因为它虽然基于社会现实，但是它的内容却是非理性和不真实的。确切地说，它可以通过展现和评判传统秩序来加强社会的团结和整合。神话话语借助公开过程去强调和界定一个群体独特的社会规范，以此提醒该群体认识自身的身份和状态。无论人们是否认为神话非理性的内容是毫不相关的，它的象征意义对于维系特定的社会秩序来说，具有关键的社会功能。马凌诺夫斯基（1948：84）在

讨论神话所扮演的角色时，强调了神话在加强信仰中体现出来的实用价值。神话叙事能够使社会结构合法化，赋予它某种特征。当社会或道德规则需要进行评判或纯净化时，它们就开始活跃起来。他的重点是神话的社会功能，以及神话在使权力和地位的不平等合法化的政治领域内的运用潜力（同上）。

功能主义在神话研究中的贡献是把神话和日常社会生活和政治生活联系起来。这使得神话看上去成为广义的社会结构的一部分。不过功能主义者也坚持认为神话的含义只是和社会文化实用意义上的互动有关。马凌诺夫斯基特别肯定了神话在智力上的不足："神话不是野蛮人对事物起源进行的基于哲学趣味的思考"（Malinowski 1948：83）。换句话说，"野蛮人"的兴趣不在哲学或智力水平上面，而是心理和情感方面。功能主义者在强调神话的社会实用用途的同时，往往忽略了知识和信仰问题，以及忠实转录的材料中"非逻辑的"、"矛盾的"方面，这些往往隐藏于他们的田野笔记中。特别是英国的人类学，尽管神话的社会运用早已得到足够的关注，但是神话内容的价值却常常遭到否认或忽略（与之形成对照的，例如 Witherspoon 1977）。

列维－斯特劳斯则沿着一条和涂尔干不同的路径进行研究，他拒绝把神话和特定的社会做一对一的关联。神话并不总是反映社会结构；它的价值在于认知。他希望通过分析大量的美洲本土神话（Levi－Strauss 1969b，1973，1978，1981）来揭示神话自身的特点，把整个神话看成是一个可以进行研究的"客观世界"。他在结构语言学的基础上发展出一套方法论，其吸引力就是宣称自己更为"科学"，在所有社会科学中更接近自然科学。列维－斯特劳斯像语言学家对待语言那样，把神话划分成表面结构和深层结构，而且他也和语言学家一样更加注重后者。这样一来，神话的含义就不能从讲述、理解和表述的表面层次去发掘，而是要研究深层结构中神话诸元素之间的关系。

在列维－斯特劳斯看来，神话叙事，如果仅仅作为叙事，没有多大的价值，因为只不过是一种幻想或者讲演，并不具备什么含义。那些有意图的人，例如神话的讲述者和隐喻的创造者，在列维－斯特劳斯结构分析中就没有被提及。实际上，隐喻的含义位于无意识的层次上，可以被解读为一个无意识的、类比的分类体系。神话内容里隐含着某种抽象的无意识的认知秩序，使得神话也具有理性。神话所针对的现实其实是一种普遍的思维模式，并不是所有故事都在讲述世界的起源。神话描述的故事是不真实的。

和功能主义方法不同的是，列维－斯特劳斯结构主义分析的问题在

于，神话和神话的含义被从日常生活中剥离出来。现实手段中的神话变成了一个单独的科学专门知识的话题。神话中表述性的角色和对话被忽略掉了，包括神话那些与社会价值、政治、生活影响力、以及（当地人的）心理状态有关的方面也被忽略了。列维－斯特劳斯这种独特的科学研究方法，使得真理等同于物理学家对物质现实设定的原理。它重新界定了认知的客观性，而不是讲演、情感、或者价值观念的客观性，这些他认为超出了科学分析的范围（Levi－Strauss 1981）；与奥弗林（Overing 1985a）和里维特（Leavitt 1996）的观点形成对比。

人类学的两难困境：关于虚幻现实的研究

正如肖魏德（Shweder 1991b：52－6）所说，人类学的两难困境是我们如何去研究虚幻的现实，这一他者创造和构建的现实。我们观察他们的文化、仪式、神话。所有这些都被我们理解为属于想象的世界。作为叙事，或者同叙事一样，都是虚构出来的。词汇、歌曲、仪式和神话的假设，所有这些都被认为是不可信的，是与物质自然真实、客观的世界相对立的虚幻（我们知道滋润庄稼的雨是水，不是创世神的尿液）。肖魏德提出，我们工作自相矛盾的地方是，我们大部分的任务是为我们的读者转译“当地人”理解的世界。人文主义者柯林伍德说（Collingwood 1940），创造精巧的历史要求历史学家努力去理解其他时代的思想。和柯林伍德说的优秀历史学家一样，我们要做的是进入人们的大脑去观察他们理解的宇宙。与此同时，我们又都是西方的学术专家，都带有启蒙运动那种唯物主义的世界观。自然和文化在西方理论上的巨大分野一直愈演愈烈。例如在唯物主义者看来，自然是真实地、客观可认知的，而传统（由于其主观性和多样性）则是非自然的，因此也是不真实的。人类学家采取的路径是摆脱这种唯物主义者的预设，把文化沉降到和自然一样的“坚实”基础上。按照这一解决办法，我们可以假定魔鬼和神灵与现实无关，不过思维的法则（和自然的法则相一致）是真实的，因此也是客观可知的——这就是列维－斯特劳斯提出的解决方案。

恰恰是这种唯物主义的世界观给人类学带来的真正的问题（Shweder 1991b）。我们的观点与我们研究对象的观点发生了冲突。他者的解释是在向我们展现他们自己勾勒的真实现实（雨的确是那无上的神明在撒尿）。对在委内瑞拉雨林中生活的皮亚罗亚人（Piaroa）来说，我们所说的“神话”，他们称之为“古老的谈话”，或者“以前的谈话”，和当前的“新近谈话”相对。“古老的谈话”是真实的，神话讲述者的语言越

丰富、隐喻越复杂，神话就更真实，也更有影响力。皮亚罗亚人不仅仅对幽灵和神明的存在，而且对这些事物的影响能力，表现出他们的深信不疑。讲述者的目的是，通过“神话诗学”展示宇宙观方面的知识和历史初创时期的宇宙事件，以此来治愈病人并阻止病患，同时也滋养人们以及周围的土地、森林。所以神话的讲述者掌握了深奥的存在论的素材，具备相当的能力来加以处理（Overing 1990；1995）。摆在人类学家面前的方法论上的问题是，如何协调这两种相互矛盾的观念，即转译他们的理解，还是我们如何去理解（Shweder 1991b）。

罗伊·瓦格纳（Roy Wagner 1991）向人类学提出挑战，要求它去除自身对主观性和客观性的区分，抵制从启蒙运动的作家那里学会的对他人肯定确认的事物的不信任。瓦格纳问道，我们怎能去验证一首诗呢？怎样去核实一个独木舟划桨的设计？如果我们只是透过那种我们认为是“科学家思索棘手事实时的冷酷纯粹的怀疑眼光”，那我们又怎能理解他人的观点和经历（Wagner 1991：40）？对于皮亚罗亚人而言，他们的“古老谈话”不仅正在解说日常经验（Overing 1995），而且是关于世界的知识。正是在这一点上，唯物主义的观点和人类学所要完成的理解他者的知识判断相抵触，这些他者显然拥有和唯物主义者不同的关于世界存在的前提假设。

一些新的方向：从理性回归神话

神话和日常生活的诗学

人类学越来越有兴趣去纠正那些被高度的功能主义和结构主义抛弃或剔除的事物，相应调整他们的唯物主义加理性主义的世界观。这种趋向强调理解文化表述的高度重要性，包括当地人眼中的神话。就像马凌诺夫斯基（Malinowski 1926：18）观察到的那样，参与到神话诗学中的人相信“神话是活生生的现实”。许多人类学家如今希望去理解神话在日常生活中的运用，它们作为消遣、教育、治疗和阐释的表述价值，以及作为知识和丰富诗歌的明证（Brady 1991a；Turner and Bruner 1986）。人类学家近来才刚刚开始注意到日常生活中诗歌的核心角色和神话表述的方面。很多现代人类学的著述醉心于结构、社会或思想上宏大的理论框架，直接废黜了日常生活的地位。日常生活的地方，那些妇女在烹饪、孩子们在哭喊的单调场景，本身并不重要（Overing 1999）。相反，如今盛行的是探究日常经验中神话、诗歌和美学之间隐匿的关联

(Witherspoon 1977; Brady 1991b; Guss 1989; Overing 1989, 1996b)。

戴尔·海姆斯(Dell Hymes 1981)关于美洲土著人神话叙事中诗歌的研究为理解日常诗歌做出了相当大的突破性贡献。他揭示了北美土著人叙事中十分精致的诗歌,一种人类学过去从未认识也未想到的诗歌形式("原始人"不可能有诗歌!)。他坦率地把自己的方法称为"结构主义",不过实际上仅仅从法国结构主义那里借用了一些形式主义的东西。经过海姆斯的处理,神话的含义通过谨慎的文本并置后呈现出它独特的文化价值,并且和个体讲述者的风格以及意图有关。风格、个体的演绎、对话的演绎、消遣娱乐的功效以及道德观念,所有这些因素,对于理解切努克人神话叙事中的诗歌所包含的语法、多边的形式以及含义来说,都是必不可少的。所以,文本和演绎,和希腊神话一样,对于神话的意义都至关重要。

现在更多的人类学家开始追问神话在构建日常实践活动中扮演的角色,研究神话中的诗歌和当地人理解日常生活之间的关系。换言之,重点更多地是放在了有意识的神话运用方面,借此表达对现实的基本(有意识的)描绘,如此一来就把日常实践联系在一起。同时,我们也会(像列维-斯特劳斯那样)质疑神话的表述功能,即那种在神话和社会结构之间建立起一一对应关系的观点。神话和神话叙事要远远复杂得多,也决不仅仅只是在反映现实。就像古希腊人理解的那样,神话能够带来震撼,激起欢笑和眼泪,也可以带来巨大的启示。罗伊·瓦格纳说,神话叙事是站在传统之外的一种创造性方式。换句话说,神话通过一种他称为"去除"的过程,在打乱传统研究方向中,具有了革新意义(Wagner 1978: 255)。

当地人的知识,以及真正构建起来的现实

许多人类学家,比如陶西格(Taussig 1993),如今把现实看成是构建起来的现实。例如研究亚马逊人的专家现在越来越清醒地认识到,他们只能通过学习亚马逊人如何理解和运用神话,才能理解亚马逊人的日常行为。换句话说,当地人的观点至少应该得到重视。列维-斯特劳斯提出神话描述的现实和真实世界的现实毫无关联,指的是自然科学中认识和标明的实在性。我们没有理由一定要将当地人的现实和科学家的现实这二者融合在一起,因为我们只能默认当地人提出来的一些关于世界存在的基本主张和生物学家、物理学家提出的很多观点是有分歧的。可是我们有必要得出结论说沉浸于神话中的当地人是"错的"?我们目前面临的困境只是不能肯定我们究竟希望把怎样的事物引入到任何现实世

界中。这一点和列维－斯特劳斯的观点有所不同，他对此则是毫无疑问、十分肯定。

不过，目前有两个神话阐释的基本原则被知识界或多或少接受：（1）神话（即便不是直接的，也是有意识的）表达、激发、拓展并处置了人们对世界进行的现实描述；（2）神话式的真理，相对于自然真理（科学家那种单一的物质世界里的那种真理）来说，更加具有道德上、价值观念上以及显著的宇宙观上的意味（Overing 1995）。人类学家逐渐接纳了这第三种选择，即知识并不只限于自然法则下的理性和物质世界。而是存在各种各样的知识：在他人中间存在着经验型的知识、修辞型的知识、隐喻的知识、社会的知识以及道德和审美上的知识（Goodman 1978）。是该把表演者的思考当作社会和道德存在的时候了，这应当被接纳为一种关于人类社会性的知识（Overing 1985b）。对于那些在西方教育传统下成长的人来说，神话是一个可以发现“真理”和“知识”的陌生领域。然而，即便那些十分荒谬可笑的事件，至少在亚马逊人的神话中是如此，都会对当前人们的日常生活具有道德和隐喻上的含义（参见 Overing 1985d，1997 对皮亚罗亚人神话讲述的讨论，该神话谈到他们失去他们蓝色水晶肛门和生殖器的那一天——因此会获得某种社会知识）。

亚马逊人的神话常常强调力量的各种模式。既然神话涉及英雄或神灵在创立我们生活的这个世界中所经历的冒险和斗争，那么它不可避免地具有强大的创造力和破坏力，既会顾及我们这些特别的人类，也会涉及我们必须小心提防的我们的敌人。往往在那些包含复杂道德观念的传说中，这些神话情节关系到权力的多面性，这和人们对自我的想象有关。它们向人们和群体阐明一系列评判的标准。因此，我们会发现确定的神话和多变的神话或者显著相异的神话一样多；因为表明确定性也就要阐述不同之处，比如在感官力量和精神力量之间、在枪杆的威胁和思想的威慑力之间。关于确定性和多变性的想象在神话中扮演了重要角色，具有明显的政治含义和社会含义。神话通常表达了特定的政治观点，有别于一般的权力模式的规约。通过这样的安排，就能够清晰地描绘出特定模式的恰当性和畸异性（Overing 1996a）。皮亚罗亚人富有变化性的神话成为一种手段用以在描述中揭示人们生存环境的含混之处。皮亚罗亚人言语的多变性根源于“那食人的他者”，其实在皮亚罗亚人自己中间也不能完全排除这种形象。他们食用鲜活的动物，也是丛林中的食肉动物。按照皮亚罗亚人高度平等化的类推逻辑，食肉动物是食用他们自己这些食肉动物的动物。他们的神话强调这种困境本身，所以给

予人类力量荒谬恶毒的方面和积极正面的方面同等的关注。

皮亚罗亚人十分依赖他们的神话，生活在一个“有意义的”宇宙中，和西方科学家那种单一客观的宇宙形成对比。在一个有意义的宇宙中进行的所有对现实的描述，都清楚地和价值观念联系在一起。例如皮亚罗亚人认为，个人的恶毒是导致所有死亡的最终原因。生活在热带雨林中的亚马逊人把“物理现实”描述成包含有其他社会、道德、政治方面的描述，这种现象十分正常。这也是为何人类学如今特别关注演绎者思想的力量的原因，把这些演绎者看成是社会和道德上的人物，而不是物理学家。

事实表明，那些对现实的本土描述是有意识的，并不能脱离社会、政治和道德因素，也不能脱离日常实践，它们不是微不足道的小事情（Overing 1995）。有一种方法论对我们理解他者的神话和神话叙事相当有帮助，那就是解释当地人对现实的超自然描述时（巫师是存在的，就像存在上帝一样；时间并不仅仅只是线性延伸的），不应当固守和物理学上一样的标准。既然它们无法相互类比，具有巨大差异，属于各自的历史，那么他们就需要不同的评判标准。也就是说，神话和物理可以很好地并存，成为地方性知识的某个方面。我们则可以高兴地宣布对现实的某种描述和另一种同样真实。毕竟，它们各自的专门技能大体上可以处理现实的不同方面。

参见：相异性、意识、文化、定性与定量的方法论、科学、无家可归者、制造世界、世界观

38 叙 事

凭借着各种各样的语言、图像、姿势等形式，人们的叙事无所不在。它们的身影可以出现在神话、传说、寓言、故事、小说、史诗、历史记录、悲剧、戏剧、喜剧、笑剧、绘画、电影、照片、彩色玻璃窗、滑稽剧、报纸以及谈话之中。人可以说是在叙事中梦想，在叙事中幻想，通过叙事去信仰、质疑、计划、交谈、调整、记忆、期待、学习、

希望、绝望、建构、批判、恨以及爱（Hardy 1968）。罗兰·巴特（Roland Barthes 1982：251－2）提出，人是“总在进行讲述的动物”，因为：“在每一个时代、每一个地方、每一个社会中……都在呈现着叙事。叙事是普遍的、永恒的、跨文化的：它就存在于那里，就像生活本身”。

不仅如此，自从20世纪80年代人类学中产生了文学性的转向以来，叙事和其他一些概念一起在人类学学科内获得了突出的地位。在人类学进行“书写”社会现实的实践过程中，关于叙事的研究得到了越来越多的关注，既包括人类学对于其研究主体的研究，也包括对人类学家自身的研究。

叙事的定义

谈及叙事的定义，需要提到柯比（Kerby 1991：39）所说的：“可以把叙事看成是在讲述当前的一系列事件，以便形成一种有意义的序列——叙事的故事或情节”。一项叙事包含一个由两个或多个信息单元构成的序列，一旦次序发生改变（涉及到事件、思想意识状态、人物等等），叙述的含义也就会随之发生变化。恰恰是这种次序将叙事和各种其他的传递和理解关于世界的信息方式区分开来：例如“理论”的普遍抽象、“感受”的瞬间、“情感”的迸发、“修辞”在语义上的烘托、“典范”在根本上的稳固性等等。

叙事也可以被理解为一种特定的看待世界的方式，它使世界变得有序和可以理解：具有当下性。叙事是人们进行表述的形式，关系到表述在时间上的连贯性；它给人们的生活带来了经历并跨越时间的秩序和意义。通过描述事件有序的进展过程，当下的开阔性被赋予了意义。

如此一来，叙事可以说是人们在经历时间的过程中的潜在不和谐的因素：经验在当时是零碎的、偶然的、随意的、无穷尽的。不仅如此，叙事使时间成为社会文化现实的一个方面，时间在人们串结成特定的叙事次序的过程中被人性化。由于时间归附于特定的事件的进程和阶段，且被其分割，因此，时间逐渐拥有了一种特殊的结构，一种和人的经验相似的存在方式。

时间的延续性再次成为关键所在。叙事为当前提供了一种感知世界的途径，借此进行记录、讲述、界定、勾勒、归序、建构、塑造、系统化并联结各个事件。起始、中间和终结是事件通常所具有的一种结构，

这种一元化的封闭式结构会抵制任何向不完整不定形的经验转化的趋势。此外，确保事件之间的有序性也会保证人们生活的方向感和累积感。至少，就像巴特（Barthes 1982）说的那样，被讲述就是被“翻转折塞进”（*hemmed in*）。

无处不在的叙事

这使叙事成为一种有力的工具，一种消除经验的零碎性并跨越时间建构世界的手段；叙事和讲述一样都是一种行为工具。而且，既然叙事是一种关于世界是怎样的表述，那么它同时也体现了某种可能产生论争的焦点。因为一种叙事的出现可以看作是对其他模棱两可的潜在的可选择的叙事的压制和取缔。或许正是叙事的力量创造了当前的秩序，与此同时的其他潜在的叙事则不断提供出秩序的新版本，使得叙事在人们的生活中变得如此普遍深入。

以叙事的形式讲述经验，可以视为一种制造意义的活动，它占据了人们大多数实践的内容，并且（如同巴特和哈迪曾经指出的那样）具有许多形式。除了前面列举过的那些形式，作者们已经在真实的和想象的叙事之间进行了区分：“历史记录”有别于“小说”（Nash 1994）；也区分了有意识和无意识地去书写和完成的叙事：例如历史记录、小说、传记和自传这些我们尽量使之具有优雅形式的叙事，不同于我们日复一日生活于其中的那些日常生活中较为无意识的叙事（Kerby 1991）；同时还区分了神圣的和亵渎的叙事：以影射的、戏剧化的、肢体化的语言对神秘的、程式化的、常规的、公共的事件进行仪式性重塑的叙事，有别于人们之间那种通过流言蜚语传播的关于常识性现实的清晰而明确的叙事（Crites 1971）。总之，在同一叙事形式（具有相似的效力和潜力）中，都可以发现一种各种（认识论上的、逻辑上的、虚构意义上等等）“参照性约定”的普遍存在。“书写”叙事帮助我们赋予世界以意义，但是我们必须清醒地认识到叙事世界和我们实际生活的世界之间可能存在的各种不同的关联，并且在我们所造就的特定形式的叙事中尽力去保持这些关联，无论是精神上的还是情感上的。

人类叙事的普遍存在以及人们总是准备或期待将经验纳入某一叙事形式（Bruner 1990：45），这些都告诉我们人类意识的某些显著特征。意识本身可以被看作是一段刚刚开始的故事，叙事就是它自己进行体验的形式；过去、现在和未来是人类经验不可避免会采取的形式。我们当前的意识吸收了逐年逐月的记忆以及期待的情景，将这些融入近一个层

叠展开的叙事中，并以此来指导同时也吸纳我们当前的行动；在我们意识进行叙事的过程中，行动和经验也在此相会。

简而言之，我们人类不过是短暂的存在，带着我们的观念、理解和认同，一起都被包容在一个持续不断的故事中。我们的意识生活构成了种种戏剧，我们自己、我们的社会以及我们涉及的群体都是主要角色，即便当我们生活在这些故事之外时，我们仍在阐释这些角色的意义："叙事是从根本上含有我们对世界、经验以及我们自己的认识和理解……正是通过借用各种叙事形式，我们自己本身，才获得意义"（Kerby 1991：3ff.）。这是一个永不完结的进程，而我们的意识生活之所以能够继续存在，要归功于自我叙事以及不断地去重新书写、修饰并发展关于我们自己的故事。

叙事的社会文化源泉

如果叙事作为个体的感知引发了我们认知上的人类经验，那么就会遇到另一个问题，即这种叙事究竟源于何处？不少人很坦率地选择了第一种答案，即强调叙事要优先于单独的个体和个别的影响而存在，如果没有其他的成因，那么叙事逐渐变得以自我为中心。这种自我产生于那些重要的实践活动，而争论也一直不断；与笛卡尔或者犹太基督教所声称的自发的思想或者灵魂不同的是，这种自我并不会优先存在于其被表述的那一刻。因此，自我被限定了内容，而且通过描述和具体化，最终都进入了叙事的结构或者故事之中。作为单独的个人，我们所理解的仅仅是把"主体地位"或者自我归到"叙事和表述的场所"后的结果，我们往往称之为人体（Kerby 1991）。

大多数情形中，叙事性的历史都是自我调节的；且本身就是一个反思性的事物，通过它自身的自我描述而得以存在。换句话说，个体通过各种方式参与到描述他们自己的历史中时才成为个人（直到他们看起来就像这么回事的那种参与程度）。我们在以第一人称的角度，讲述关于我们自己生活的故事，而这种描述和情节化又的确能够塑造出我们的个体性。通过我们以公共的语言进行的讲述，我们的生活逐渐具有了意义和现实性。此外，仅当我们不断进行叙述的时候，我们的生活才能保持它们的连贯性。只有当我们沿着时间的脉络，给或为我们自己建构起叙事的时候，我们才能理解自己、认识自己，从而使之具有内在的连续性和可理解性：我们必须很好地为我们自己表述出我们的故事。

当然，我们对自我的认同感也依旧取决于我们给自己讲述的故事，

它也可以被看成是具有民族志式的可变性。除了叙事所带来的流动和变迁之外，通常的辩证法认为，以那些更加具有稳固认同的方式在推进叙事并使之发生改变，这要么源于结构或者本质，要么不是（Ricoeur 1996），不过对这种潜在流动性的利用方式本身也将是多变的。人生活在一系列支离破碎的、不连续的叙事中，而且会在不同时期扮演不同角色（从而拥有多重个性）。或许自我反省和自我讲述是较为边缘的主题；其他故事中，人更多的是在参与和融入（集体的故事、神圣的故事），仅仅在那些生命仪式或者个人危机时，人才会转而关注那些涉及自己独特生命的叙事。

无论个体是否关注那些关于自我的讲述，也无论其结果是否具有连贯性，有一点是肯定的，即社会和集体意义上的叙事实践是它们的源泉。个体所讲述的自己的故事可以说受到他们表述时所使用的语言的词汇和语法的影响，也受到广义上的传统文化的情境、风格和流派对表述的影响，还受到这一循环中的其他故事的影响。按照这种方式，个体逐渐在一个传统的叙事背景下获得意识，也被期待在叙事的空间中进一步运用这种意识。实际上，他们的自我表述甚至也表达了他们意识到在他们出生以前就已经被故事在讲述了。从第三人称的角度讲述个体要远远早于他们能够以第一人称讲述自己。因此，个体制造了关于自己的第二人称的故事，这个故事不断地被先前大量的第一人称的讲述打断。事实上，即便是个人十分个人化的故事都可以分割成其他故事：例如父母的故事、亲属的故事、敌人的故事、陌生人的故事等等。这些其他的故事是从个体自己的立场上来加以阐发和控制的；至少它们贡献了相当一部分的素材，使得之后的叙事逐渐得以形成，另一方面它们也最大限度地确立了个体自己的叙事身份。正如巴特（Barthes 1982：293）所说，个体的叙事，产生于“文化的核心地带”，不过是“一纸行情表”。

沿着这一思路，很多人类学的研究开始检验叙事是否储存着一个社会或者文化（以及他们的分类形式和风格，或者其传统结构和典型内容）、相应的社会文化规范以及它们实际的效力和影响。类似的研究包括普洛普（Propp 1968）对俄罗斯民间传说的常规形态的分析，列维－斯特劳斯（Levi－Strauss 1969b）对南美洲神话的分析，以及拉波夫（Labov 1972）所确定的普遍叙事结构中的六个基本要素：提炼、动机、复杂的行动、评价、决定和完结。巴特（1982）则从理论上指出，所有叙事都包含有不同的叙事层次，特别是水平线上的层次与垂直方向上的断层之间的对照，在此散落着其他可能的角色和行动。格雷马斯（Greimas 1983）则进一步提出，在任何特定的社会文化环境中，听者不仅将

了解那些表述给他们的故事，而且会在那些同时传递过来的其他的可能性中进行选择。所以，任何叙事的意涵要远远超过其自身，既会影射到社会文化环境，也会涉及其他叙事。布鲁纳（Bruner 1990）说，实际上在任何叙事环境中叙事的表述都由四个部分组成：时间或次序，叙事的声音或活力，叙事的结构或典范，观点或角度。吉尼特（Genette 1980）解释说，正是通过叙事背景的运作，“进行叙事的情境”中的各个部分之间的关系才能够被完整地揭示出来，才可以进行充分的分析。事实上，就像乔治（Georges 1969）所说，叙事的内容、表演、听众和知识、叙事带来的阐释的阶段和美学上的机制、情境、使用叙事去劝说或协调社会关系以及权力等等，所有这些合在一起是一个“在讲述中的事件”。

这些事件的次序可以看成是社会或文化的成员逐渐分享他们组织、表述并记忆信息的共同方式，并由此认识世界。因此，叙事所储存的文化可以看作是包含了社会意义上的典型行为模式。这也包括在意义赋予方面的假定和限定：即社会知识通常被要求或贮存的那些形式。这会为理解新事物提供一个解释框架，也奠定了未来智识增长的基础。总之，叙事模式取决于认知的集体模式、组织信息的集体模式，记忆和回忆的集体模式；通过分享共同的制造和阅读叙事的方式，文化群体的成员将分享思考、建构、系统化、记忆、经历的方式，也就逐渐分享一个共同的集体记忆（Werbner 1991）。

布鲁纳（Bruner 1990：96）总结道：“在一个变动的文化中生存就是要依附于一系列相关的故事”。实际上，不能够用常规的框架和分类来加以表述的事物，作为一种脱离了规范的例外，要么会被忘记，要么会被高度重视。通过这样的方式折衷各种例外（或者新的）情形，规范的模式就会逐渐得到强化；而例外会被一而再再而三的解释所消除。最后，这可以说是给所讲述的事件增添了一种道义的视角或成分。普遍深刻的叙事观念和文化中的其他机制紧密相连并相互支持，使得文化规范及其变异难免不面对道义上的影响并采取某一道德立场。特定社会文化环境下的道德评判，会在叙事的理解范围之内，被设定清楚且继续发展。

要对社会文化决定叙事和讲述进行总结的话，可以说，我们都在从传统常规的方式出发在感知、预期、记住、讲述故事并实施教化。通过我们的叙事行为，我们仅仅是在现存惯常的分类体系里，从经验中制造出意义。我们能够也只能在社会文化的空间内讲述我们自己。即使在我们的自传中，“最终的功能……是在文化的象征世界中……自我定位”（Bruner and Weisser 1991：133）。

叙事的个体差异

这类观点似乎要么夸大要么轻描淡写个体经验的独特性、主体的复杂性以及形式和意义之间的关系所具有的那种丰富的微妙之处。从这一角度出发，无论存在多少所谓惯常的、悠久的叙事形式，个体在运用它们时，将不容分辨地发现他们自己在认知上与这些形式有所不同。

也就是说，在惯常的叙事形式、文化模式、组织方式、叙述方式、阐释以及评价方式中，不可避免地会引发意义的个体性。因为在参与并完成叙事的过程中难免不带有个人的解释和理解；个体从各自对世界的独特认识的角度赋予这些叙事以意义。由此，个体在公共和集体的展演之外为自己创造出空间。虽然他们大多数的叙事可能受到所生活的特定社会文化环境的启发，虽然他们采取的方法可能来自于公共和集体的意义表述体系，虽然他们的结构可能参照了惯常的组织结构，可是个体依然创造了某些独属于他们自己的东西。

叙事的不断运用，可以说是开拓了一种方式去活跃地生活、稳固个人的存在瞬间，并且赋予它们意义。事实上，讲述一个有意义的生活，同时制造一些故事，会使人体的生活成为艺术品，其特征（复杂性、美感、结尾）来自于特定的意识观念。通过叙事的表演，意识本身得以维系：自我和过去、现在、未来的关系；自我和知识的关系、自我意识和理解的关系。

总之，个体叙事中那些建构出来的个体的意义展现了一种创意和艺术性，使得它们超越了他们书写时所用语言的先验决定性，也超越了他们所采用的集体和公共的形式；它们在各种程度上受到上述这些的影响，但是绝不仅仅只是其反映（Rapport 1998）。通过叙事的展演，个体书写并重新书写他们自己以及他们世界的故事，虽然这种方式很多时候是继承了惯常的文化形式，例如词语、形象、行为等等，但是社会或文化并不能完全取代个体的能动性和意识。在实际运用中叙事形式是个人化的，个体不断书写故事来阐明他们自己的世界观。叙事可以表达那些依靠它们而存在的生活的独特之处和不确定性。

叙事的热忱

随着近来人类学发生的文学转向，对学科叙事的传统和责任进行评估，以及尝试新的叙事可能，越来越成为人类学家研究的一个突出特点

(Bruner 1986)。关注点不仅仅限于超越那些来自先前叙事实践的文化预设（单一、权威、总括），而且还包括从一种多样化解释的情境中借助他者来焕发叙事的潜在可能。人类学对叙事的关注可以说带来了一系列实践效果。

维柯（Ricoeur 1996）曾说，生活经验或许依旧是“不可让渡的”，所以我们不能直接分享他人的经验，但是凭借着想象和移情，我们有望经由我们的故事去触及他者。在叙事过程中，我们早已为那些情节和神秘的角色这样做了，而且当我们复述自己的故事时，我们也会为自己这么做，从而塑造（重塑）我们的过去、现在和未来。维柯还说，我们对他人的故事富有责任，并必须将其与我们自己的故事进行交换和互惠。

通过我们的叙事来实现一个又一个人的经验并不是件容易的事，但这无疑至关重要。事实上，宽容地去拓展维柯所说的“叙事热忱”，或许可以看成是在这个迁移和变化的世界中一项基本的道德要求。这种热忱包括为他人的叙事地位留下空间，允许这种叙事地位的变迁、多样以及多角度。我们必须努力去触及他人的叙事地位和身份；我们必须期待这种地位和身份的延续和变化；我们必须容忍自己的叙事也同样地被他人转述；我们必须让别人按照不同的逻辑去建构对他们有价值的叙事方式。这样一来，在既不消除叙事得以成立的当前秩序，也不湮灭包含各种叙事地位的故事的情形下，我们能够走上一条通往宽容多样的阅读空间的路。处于这样一种热忱的氛围里，个体，作为世界的旅行者（甚至世界公民），可以自由地交换他们各自最珍视的故事，努力去适应别人的故事。

参见：意识、话语、文学性、存在的瞬间、神话、书写

39 网 络

据说，用网络这个词来概念化那些在相同或不同的社会文化环境中游荡的个体之间的联系和相互关系的想法是约翰·巴纳斯在一个挪威渔民村落做田野时发明的（John Barnes 1954）。可见地点对于理解人类学

理论建立的历史是很重要的。亲属关系，“谱系法”，和社会文化整体论的结构功能主义假设支配了人类学研究遥远的“异”民族的时代。…且人类学开始注意其故乡的环境（以欧美为代表的“西方”），那些适用和安置在别处的模型（集体的、去个性化的、远距离的）就再不能通过检阅了。大家都了解，而且是从经验上了解，我们已经不能很有说服力地讨论“挪威的（按照塔伦西人［*Tallensi*］的方式）继嗣系统”或“挪威的（按照施伦特人［*Shelente*］的方式）婚姻交换结构”了。网络分析的焦点是个体和他们之间的关系，并强调个人的行为和经验，也可选择讨论行动和策略。就像其早期代表人物伊丽莎白·波特（Elizabeth Bott 1964：159）所说，一个朋友、邻里、亲戚、某个办公室和制度的网络表达了对“初级社会世界”和个体的“有效社会环境”的重视，这些个体可能占据同样的物理空间，却生活在不同的经验世界中。

怀登和乌尔夫（Whitten *and* Wolfe 1974）给出了一个简明的定义：“一个存在于个体之间相关的联接系列，可为在一定条件下为特定目的人口流动提供基础”。将社会结构当作“随机的流动”来看待，或将一个社会文化环境——它们的构成和流动——中的人际关系的模式当作体现社会结构的关键时刻、范围和特点的东西，都严重脱离了人类学的分析轨道，后者的出发点是包罗万象的先验的社会文化系统的观念。

仍旧有人尝试根据进化论来研究网络模型：作为一种适于西方的、复杂、大规模和城市化世界的方法论，采用更加结构化的分析（关于继嗣、联姻、等级和平衡）同样能够适用于传统的、乡村的和共产主义的世界（参见：Sanjek 1978）。然而，这将在不同社会文化环境中人们行动和互动的方式之间建立起毫无根据的（二元）对立；比如，由于生活在乡下而不是城里，或环境规模较小而不是很大等原因，人们就不会互相走动协调和发展在存在论上不同风格的关系，等等（参见：Goody 1977：8）。不管在正式的话语（就是说，亲属关系反对邻里关系和职业）中这些差别到底如何，个体相互建立关系的方式和他们这样做的逻辑在塔伦西人、施伦特人和挪威人之间是可以比较的。

认为网络模型只适用于某个（进化了的）社会文化环境的人同样还没有认识到它的力量和多样性（参见：Mitchell 1974；Boissevain 1979；Johnson 1994）。该模型能够规划大量不同类型的关系，网络理论关心的是划分界线，比如：单线关系（*single – stranded relations*）与多线关系（*many – stranded relations*）、密集的关系与疏淡的关系、紧密的结合与松散的结合，关系更倾向于是分组的、交迭的还是分区域的等等。这些都是根据个人之间不同的情况和目的来区分的，而不是靠进化论的支持（参见：Barnes 1978）。不同的

社会群体类型也源于不同的关系类型：从自我中心的到没有固定形态的、从既定目标的组织到寿命更长的协会、从一致的行为到多变的行为、从那些运用面对面机制到更加与个人无关的机制（参见：McFeat 1974）

网络分析还进一步能够解决一个古老的问题，即报告人所说与所为不一致，或者其真正所为与理想所为不一致。因此，波色文（Boissevain）在其著名的研究中勾勒了马耳他人的网络，相比之下，断言这个网络存在的人远远多于切实看见过并经常与之打交道的人；638 个宣称属于某个合伙网络的人被一个人说成是 128 个经常一起聊天的人。然而，在波特（1964）对伦敦的家庭网络的研究中，在配偶之间和亲戚之间的理想型关系和角色深为人们在自己维持的个人网络中享有的实际关系所影响——如果不是抵消了的话。受弗思（Firth 1951）提出的著名的“社会结构”于“社会组织”之间的差别和利奇（Leach 1961b）的统计分析和形式分析的启发，网络分析就能提供（在统计上很重要的）对个体的实际行为的描述——被个体之间的关联强度所决定的群体成员，还是被在社会关系母体中经常由其他个体扮演的角色所决定的指定角色。计算机的发展已经有效扩展了这种数学模型的潜力（参见：Hage and Harary 1983；Schweizer 1988）。

最后，从地形学上讲，由于网络模型包括很多点或节点，以及将它们联结起来的横切线，这些点和线也已经被隐喻性地处理了：代表组织、空间和时间还有人，代表信息流和商品流和社会关系（参见：Sanjek 1974）。只要这没有最终成为另一种风格的具体化（只要个体的决策和能动性保持了模型的驱动力），网络分析就能够为社会文化制度的运作和相互联系提供更精细和人文主义的解释。

参见：流言蜚语、互动、交易

40 去场所化

“去场所化”的观念是马克·奥格（Marc Auge 1995）提出来的，他认为这是对已经不再有说服力的社会环境的常规的概念化过程的一个矫正。涂尔干－莫斯的正统学说中，“社会”与地理位置是相一致的，

其中可以看到有代表性的角色扮演者或“个人”，他们隶属的行为“文化”被想象成一个整体。对奥格来说，这种学说如今看来代表着一种意识形态的幻想，并且已经将人类学领进了死胡同。对文化、社会和个体之间的一致性和透明性的解释并没有给身份和他性的作用提供一个令人信服的说明。

人类学家从未忽视社会文化“场所”的偶然性；关于一个封闭自足的（关系、身份和历史的）世界的想象从未超过一种工具性的半吊子白日梦，或一种昙花一现的神话，即使对那些为将其整体物化而奋斗的人（不论是否在学术界内部）来说，也是如此。然而，意识形态寄居其中的空间等构成的组织如今已经被全面地、不可挽回地驳倒了。因为，衡量现代生活的标准是迁移、网络和互动的情景，这一切都发生在世界舞台上，大部分所依据的都是“去场所化”；这是一种转换点的增殖和个体没有实质的文化干预的条件下据以和世界进程打交道的临时住所的扩散。在等候室、废墟、建筑工地、难民营、车站、客栈和酒店、市场等场所，当旅行者东走西顾时，数以千计的个人旅程交汇在一起。在这些地方，个体既是孤独的，又是众多人中的一个；去场所化是“涂改得一塌糊涂的稿本，关于身份与关系的混乱游戏在上面被无休止地重写”（Auge 1995：79）。

当然，“去场所化”也可以被解释成一种意识形态，其立场的归属性并不比传统的“空间”少；而固定性、社会关系和文化常规（群体、神和有机体）可以被认为不断地在这个世界上重构自身。但去场所化要达到的目的是推翻一个地方正常的独特性；因此场所和去场所化代表了相对的形态，前者从未被完整建构过，后者从未完全达到过。去场所化的可能性和经验从未在任何地方缺席过，结果是，任何场所都不完全是它自己，都没有与其他场所彻底分离，也没有任何场所完全是另一个场所。

参见：家和无家、迁移、网络、情境和背景

41 后现代主义

“由于残缺才渴望系统”，这是尼采的格言（Nietzsche 1979：25），人类学对此也深有同感。人类学经常因为自己是一门研究“学科”而感觉“不舒服”，反而渴望成为“非专家（*non - specialist*）”（Bateson 1959）以便处理社会文化背景中的经验的复杂性。而且，在对社会文化现实的表述过程中，人类学曾经追求使其话语反常化的争论，并希望藉此使对人的经验的思考成为可能：“坚持不懈地［构建］重新理解世界的条件”（Strathern 1990a：19）。到了这个地步，人类学已经成为“实际上的反学科”了（Hart 1990：10）。

然而，在另外的意义上，人类学也很少附和尼采的忠告。因为人类学很多典型表现——功能主义、结构功能主义、结构主义、马克思主义、生态主义、认知主义、解释主义——作为一个整体——一个由制度构成的社会、由表述构成的文化、由共生态构成的文化、由图式构成的思想——已经成为围绕着想象的现象的整体分析，人类学得以创立、持续和导向的理想就寓于其中。

很多“后现代”思想都是围绕尼采的主题曲——“现代哲学的面包和酒”——展开的集成曲目。（“后现代”一词的起源——或者至少是起源之一——据说是查尔斯·金克斯［Charles Jencks 1977］用来描述当代建筑中不同的风格并置而不整合的状态。）同样，人类学实践和上述尼采的格言之间的关系也是相互矛盾的，人类学与后现代之间的关系也是矛盾的。我们从三个著名的后现代人物的作品开始来阐明这一点。

还必须明确的一点是，很难“清楚地界定”人类学与后现代之间的关系，也很难明确的指出后现代的特征，因为这相当的自我矛盾且不确定。以此考虑为线索，“由于残缺才渴望系统”的观念可能会直接导致反证法。人们寻求避免系统化，因为渴望系统就是划定界线和承认残缺——缺乏整体性（道德的和存在论的）——然而回避系统这个行为本身就是系统化的。因此，对后现代来说，具备“本质”也就不再是后现代了。剩下的就只有其反应性的特点：后现代主义不是一个事物，而是对

事物和客观现实的反应过程。特别地，后现代是对“现代主义”提出的关于客观现实的主张的反应——在西方，主要是指以下启蒙概念：理智和理性、客观性与真理、科学方法和历史与知识的进展、个体主义和自由民主进步。

利奥塔（Lyotard）

在《后现代状态：一个知识报告》（*The Post – Modern Condition: A Report on Knowledge*）（1986）一书中，吉恩—弗朗考斯·利奥塔（Jean – Francois Lyotard）描述了当前社会文化生活和实践的表面性、碎片化和多元性。我们生活的世界中，认知、表达和获得“真理”的方式不断增殖，甚至已经过度了，利奥塔一开始就说：从科学到宗教到消费主义，从个别文化到多元文化，每个都有自己的主张和价值观，但我们却迷失于如何在它们之间判断合法性的高低。因此，我们无法得到一个单一的、超然的真理，也无法就以下问题给出权威的回答：上帝存在吗？科学是确定性的吗？艺术是超验的吗？我们能摆脱权力的不平等关系吗？殖民主义会终结吗？在一个充斥着太多主张和信息的世界里，我们已经在眼花缭乱中丧失了信仰。因为不再明了该如何将不同的主张在知识和特权的等级上排序，我们就将所有竞相吸引我们注意力的知识收集成一个“平板”，并在其中结网、取样和漂泊。每个知识类型都代表一个决定论的岛屿，有自己秩序井然（或混乱）的不可还原的世界，以及自己（知识）产品的烙印，而我们是游客、是购买者和消费者。我们以零散和平行的方式运用这些知识类型，在各种情形下试验它们是否合适，为特定的目标评价它们的有用程度，但从不排他性地执着于某一个或信赖其无上的效用。这就给了我们的生活一种碎片化的特征。我们生活在某种认知方式的情节中，但每个情节都不会持续下去。而且，除了我们以不同方式认知不同事物的不同情节之外，再没有必须的顺序，没有真正的一贯性。“事物”就像奇诺阿·阿齐贝（Chinua Achebe）的著名小说的（有着叶芝［Yeats］风格的标题）那样，“分崩离析”了，我们过着不可预期的、偶然的、最主要是不确定的生活。

利奥塔认为，将我们的生活引向终极目的的整体性残缺，宏大的或“后叙述的”知识、认同和启示，是20世纪问题的原型。但这并没有——比如说——给马克思（利奥塔误写成Marxian）带来麻烦，对他来说，真理和意识形态或错误意识之间的区别是显然的。然而，在尼采和维特根斯坦之后，我们都承认真理是多么地难以捉摸：真理成了语言游

戏中适应各个因素的常规和标准化的事物。而且，它并不会给我们带来特别的烦恼；“问题”可能不是一个正确的词。因为我们并没有对终极描述或至高真理怀有深切的眷恋，甚至可能根本不承认某个真理是真理。我们不会因为丧失而感到孤立（就算在现代晚期这还是我们坚持的情感），也不会为这个没有规则、没有方向、缺乏道德基础的世界感到惊讶。作为后现代者，我们只是生活在感觉里，我们绝对不会去尝试获得意义。“折衷主义”是一个关键词：“折衷主义是当代大众文化的零点：人们听瑞格乐（西印度群岛一种流行舞曲），看西部片，午餐是麦当劳，晚餐是当地菜，在东京用巴黎香水，在香港穿‘retro’服装；知识就是电视游戏”（Lyotard 1986：76）。

鲍德里亚（Baudrillard）

根据杰恩·鲍德里亚（Jean Baudrillard 1989），现代文化已经进入了源自西方的消费和消费主义时代（与马克思主义的，现代的生产时代相反）。而且，原本商品使用——或生产——价值在于它能够满足我们的基本需求，而现在商品的价值却来自它的象征意义和所激起的想象。商品变成了潜在的象征交换系统中的符号化客体，我们将商品所有权想象成可以提供某种可能性，使我们能够进行各种交换并获得各种确切的成效。

然而，与生产时代一样，这仍旧是一种孤立的情形。在大众媒体——我们既无法与之交战也无法与之协商——的报道和推动下，商品形象以各种方式污染和腐蚀了我们的生活。首先，这些形象将我们与现实或任何接近现实的希望隔绝开来；影像的世界占据了至高的支配性的地位，我们也就失去了将自己对现实的表述仅仅看作表述的能力，也就无法看到表述之外的世界了。相反，对我们来说，影像变成了现实，我们在与现实无关的幻影的环绕下过着虚假的生活。影像构成了我们的世界——吞并后来的所有现实，为自己的目的占据现实——因此，可以说，电视肥皂剧变成了我们社会的竞技场。我们自己都只是流动的影响构成的多元网络的节点。其次，说影像的世界是孤立的是因为大众媒体如今控制着影像的功能，“信息”消失了，影像变成了没有内容的纯粹形式的范例。影像的形式就是它的意义，影像的世界是个“超真实”的没有深度的世界。

如果我们失去了对无意义的影像的消费的控制，或者失去了为获得真实意义、发现真实的原因、参与真实的历史而必须的距离和观点，那么也许惟一的出路就是（无形象的）无意义状态。如果所有的影像消费

都是意识形态的，那么惟一超越虚假意识的隔离的方法就是从本质上消解西方文化及其符号系统。鲍德里亚借用“民族志”来暗示究竟有多少种出路。比如，在狂喜的诱惑和性当中，在不可预知的挑战和冒险中，在天灾人祸中，在超验的诗意中，在死亡中，都存在一种“超越”西方的文化，而在各种不同的原始交换系统中则可以发现“先于”西方的文化。后一种情况所展示的是“整体呈现”（Mauss 1954），消费和交换涉及的范围是非金钱的和非买卖的；而参与者之间的关系的价值才是最重要的（比如在库拉当中，在夸富宴当中）。如果这种差异性能够得以保留，我们就仍旧有逃离西方意象的可能。

福柯（Foucault）

因为我们是在根据影像、象征和符号的交换来生活，而它们自身又从属于匿名象征系统（语言符号），福柯认为（1991），在认识论上真相从来都在人类所及范围之外。我们不可能直接接触现实，除非通过编码——即言说和思考的方式，以及“话语”——不同文化时期的显著属性。而且，这些编码或话语与其说是提供面向潜在现实的窗口的透明媒介，还不如说是明确现实的创造者和担保人。关于人们的精神和肉体的话语的无意识作用的力量就是这样，人们已经学会了运用这话语，如此被创造出来的现实变成了后者栖居的预定的世界。话语将自己“铭刻”在使用者的身体和头脑中，以至于它们的存在变成了牢房。这就意味着人类没有处在历史的中心，也无法控制自己的生活，甚至无法控制生活的意义，人类只是话语的“效果”和在话语中的特定身分。“真实”是在特定话语中并被特定话语建构的意义，而“人类”的观念是“我们知识中一个简单的折痕”（Foucault 1972：115）。这还意味着不可能存在客观的知识、独立的理性判断、自主的个体或者任何不是由历史上特定的文化话语建构起来的世界。当我们被放置在这些符号系统的匿名游戏的效果中时，我们不必拥有真实的主观精神，不必有想象、独特的感知或创造性。我们最多只是擅用工具的能工巧匠，巧妙地周旋于符号网络当中，尽管我们既没有发明这网络也无法控制它。我们能够期待的只是随着语言母体中的符号之间的联系与差别而发生的偶然事件。这里不存在原创性，只有无休止的不得要领的游戏：从一个符号到另一个符号的循环模仿。我们无法找到通往现实之路，也不存在绝对的指示或真实的存在——即神或人——只有漫无边际的“没有开始也不会结束的模仿”。

最后，由于我们生活在（大量的）话语中，后者不单创造了社会文

化世界，还决定了我们认知世界的方式和内容，这话语就成了知识和伟大力量的源泉。或者，就像福柯所说的，话语是权力—知识的宝座。而且，正是在权力—知识之中，人类才获得了意识。要成为他自己，人就要以特定方式了解自己和世界，就要以特定的方式创造自身和世界，就要否认其他创造自身和世界的方式。权力—知识在赋予人们权力的同时也撤回了权力。在话语的权力—知识之外再没有其他方式，我们无法回避其影响，也不可避免要成为其诸多结果中的一个。

对后现代思想的接纳

将强调重点上的差异放在一边的话，上述三种观点仍旧有明显的相互重合：都超越了马克思主义的权力、生产关系和异化的观念；都认识到当代大众社会的匿名性和不真实性；都感觉到被商品语言和文化人造物所“言说”；都认识到要回到秩序和合法性都清晰明确的时代已经不可能了；都意识到要了解如此纷繁复杂的生命和世界并将它们联系起来只能通过特别的、偶然的“知识—实践”。特瑞·伊戈尔顿（Terry Eagleton 1981：137）曾简洁有力地总结道，这些后现代的倡导者的共同点表现在他们都：

> 谦虚地否认理论、方法和系统为自己所有；从支配、总体和明确的指示中抽身出来；赋予多数状态和异质性以特权；反复表现出犹豫和含糊的姿态；热衷于流动与过程、滑移与运动；厌恶权威。

伊戈尔顿的描述，尽管是马克思主义的，还是非常重要。如果启蒙现代主义的个体自身——自主的、积极的、意志自由的、统一的、自我同一的——的肉体的内涵和道德的本质都是空虚的，并消解成由各种冲动联结成的网络——这样或那样的消费行为、媒体经验、性关系、潮流或时尚等朝生暮死的功能——当中时，从中又会必然产生出什么样的政治寂静主义和折衷行为呢？后现代主义已经被制度化的公共话语，比如语言、技术和消费主义打碎成很多“具体的技巧、欲望、机械的操作和肉欲的母体”的碎片，后现代主义所能提供的行动者最深层的“本质”是文化的和去政治化的（Eagleton 1988：396；also cf. Jameson 1988：383）。更广泛地，伊戈尔顿还抗议了无根基的矛盾、虚假的意识；抗议粗暴地将偶发事件和边缘事件集中化；抗议武断地赋予那些避免了双重性和不可判定性的行动以特权，并让其凌驾于其对立面之上；抗议经常

消解和打碎辨证对立（1981：138）。

吉登斯也有同样的看法（Giddens 1990：46－7）。既然认定历史不是单一线性的，世界也不是形状单一的——因此也不可能用一个总括的观念或理论来称呼——那么，断言一个后现代规划和时代的到来就是极其不合逻辑的。这是一种玩世不恭的怀疑论，一种讽刺的超然姿态，在迷恋当前人类的东拼西凑的综合状态的同时，仍旧承认存在所谓的“当前的一般文化”，承认能够用统一的描述刻画不断变化的普遍性。

阿勃拉姆斯（Abrams 1988：273－5）认为，是作者的伪善鼓吹了意义的不确定性和对常规语言形式的解释的多元性，同时这种伪善始终要依赖于对作者语言的显见的和明确的解读，并要求采用标准的语法来描述他们的观点。另外，从实质上看，后现代者所不得不说的内容中到底有什么新的和有洞见的观点？对西方来说，在展示对现存的真理的怀疑论方面没有什么新鲜的，实际上，这原本就是个惯例。然而，终极叙事（meta－narratives）确实失去了它们的声望和说服力了吗？通俗文化最终难道就是一个宏大的叙事？宗教的原教旨主义、市场资本主义和实验室科学又是什么？最后，后现代主义紧随其后的西方启蒙运动的图景难道只是进化过程中的一个历史纪元？

人类学的回应

上文曾经提到，人类学对后现代思想的接受是非常矛盾的。在很多情况下，后现代思想正是靠人类学对社会文化的偶发性和多样性的广泛意识才得以巩固的。人类学的作品一直有益于探寻超越西方概念——本质、理性、系统、自我、书写、语言等等——的途径，同时，人类学的方法（田野调查和关于差异性的对话）启发了超越狭隘的科学方法的方法论程序。这使得后现代思想在一些人类学领域中非常受欢迎，虽然也有人抱怨后现代观点的流行引发了很多新学科（文化研究、媒体研究、传播研究），而不是只带来了人类学的扩张（cf. Nugent and Shore 1997），但对利奥塔、鲍德里亚和福柯等人（Derrida，Lacan，Deleuze，Rorty，Bhabha）的广泛接受仍旧以饱受争议的方式拓展了人类学的洞见。特别是，上世纪80年代人类学的“文学转向”观念及其支流正标志着对上述观点的主动接受，至少承认它们对帮助思考是有用的（Rapport 1994a）。

詹姆斯·克里福德（James Clifford），斯蒂芬·泰勒（Stephen Tyler），保罗·拉比诺（Paul Rabinow），乔治·马尔库斯（George Mar-

cus），玛丽莲·斯特拉森（Marilyn Strathern），文森特·克拉潘扎诺（Vincent Crapanzano）和米歇尔·陶西格（Michael Taussig）等人纷纷站出来以自己的人类学作品对后现代者的关注兴趣表示赞同，只有厄内斯特·盖尔纳（Ernest Gellner）的作品对此表示了激烈的批判。盖尔纳认为（e. g. 1993），当前世界上存在三种知识分子立场（三种声称获得认知的方式）在争夺我们的注意力和忠诚。首先是原教旨主义者的虔诚信仰，它确信自己占据着惟一显露的真理；其次是后现代主义者的相对主义，它断然抛弃了惟一真理的观念，并将每一种文化的和弥散的想象都看作是真实的；第三是启蒙运动的理性主义，它相信惟一、科学的真理，但不相信我们完全据有了它，我们只能通过特定的程序规则不断接近它。盖尔纳是最后一种立场的坚定追随者，并攻击后现代者的立场（和宗教立场）。与此同时，他还明确地长期反对维特根斯坦的语言哲学（Gellner 1959）。因为，从某种程度上来说，正是从维特根斯坦的观念开始，所有的概念从本质上都是社会的，方言共同体具有了终极的权威，所有的文化都制造自己的世界，后现代主义将声称每件事都是文本，通往客观现实的路是不存在的。所谓的事实和概括都是殖民统治的工具，分级种类和知识手段都被吸干了，表面上理性的自我其实是矛盾的、杂糅的、散乱的意义的产物，并被禁闭在一个解释的循环中。这些观念的流行，盖尔纳猜测，都来自20世纪在社会中应用科学的各种失败（从大屠杀和广岛原子弹到“疯牛病”）和用类似的科学方式塑造社会（从纳粹德国到斯大林时代的俄国），来自在后殖民的世界中应用人类学的困难。所有这一切都（赎罪地、伤感地和逃避现实地）将文化话语肯定为惟一的现实。

然而，盖尔纳固执地认为，超越文化的知识是可能的；实际上，这正是今天我们共享的全球人类环境中核心的、最引人注目的、到目前为止最重要的事实。科学，更确切地说，是代表了一种总是有效的知识形式（其命题和论断可以在功效不受影响的条件下被转译到任何文化背景中），一种超越任何一种文化的认知（因此新的社会秩序出现，并以非常两厢情愿的方式分享这种新知识），一种对自然的理解，并将因此产生导致人类转变的普遍技术。不管你是否喜欢，这就是我们生活的世界，就是任何勉强够格的人类学的必要的出发点。科学作为一种知识形式，是所有文化都必须为之让步的。世界不是平衡的，文化之间也不是隔绝的——A文化具有一种现实，B文化具有另一种平等但不同的现实。认知结论天生就是不平等的——而人却是天生平等的。如果后现代主义否认这一点，那它就成了一出滑稽剧：

> 认知相对论是一派胡言，道德相对论是个悲剧。如果忽视或否认人类环境因科学革命发生的整体转变，你就无法理解它……有效的知识忽视而不开拓未知领域。人们根本无法理解我们共享的社会环境，除非我们从以下无可争议的事实出发，即关于自然的真正知识是可能的，并且已经发生了，这知识完全改变了人类社会运作的范围。(Gellner 1995b: 8)

人类学不会假装认为关于自然现实的知识是不可企及的，而是竭力回答为什么科学模型在某些领域内被证明是非常成功的，而在另一些领域里则不那么成功。

后现代主义与反人道主义

盖尔纳的批评，包括伊戈尔顿、吉登斯、阿勃拉姆斯等人的批评都被很好地接受了。而在后现代的方案中有些东西看起来与当前的经验相吻合——因此，也许这就是其说服力所在。后现代主义的矛盾修辞，其对混沌和极端、多样性、矛盾和不一致的偏爱，其将知识系统化的困难等听起来都是确实存在的。

然而，很多后现代主义的关键人物虽然还说不上是反人道主义，但确实会因反自由主义受到指责。(保罗·德·曼［Paul de Man］揭露了同情纳粹的作品——北美洲后现代思想的主要渠道——而其他后现代风头人物却拒绝声讨这些作品，围绕此事的论战更使上述问题获得了极大的关注。) 人们反对后现代趋势的一个理由是其取消了（“消解了”，“拆散了”）个体能动性并解构了主观的灵性和想象，社会生活因此变成只是无意识的符号意义系统的演出（cf. Foucault 1972: 22)。

后现代思想正确地使人们注意到，要执行19世纪提出的将社会中的人变成彻底可理解的、因此可控制和可命令的事物的科学计划是非常困难的，甚至是不可能的。但是尼采已经批判了将实证主义的系统科学（前相对论的理论和量子力学）应用于人类意识的领域的做法，后现代主义没有提出更新的说法。实际上，如果人们愿意认为生活的本质就是要回避精确性，既然生活的环境不论表面上看起来多简单，其实都是偶然的、混乱的、矛盾的、非理性的、不可预言的、不可管理的和模糊的，那么，社会现实的本质就是一个破碎的、包含完美的知识和幻想以及自以为可以完全正确理解的神话；而且，人的心智就是矛盾和折衷的，充满偏见的和僵化的，其对他人的理解只是潦草的、零散的和敷衍

了事的；最后，既然人们无法同时稳定和全面地观察事物，也就无法整体地和明确地理解经验，稳定而不全面的观察是可取的，这样才能认识到个体的社会文化约定中不存在任何宏大的计划，只有随机的混乱和得过且过，对这种情况的表述也不能使用结论性或终结性的语言，“不是完成而是展现”——这样人们就不必比现代主义的社会评论员加文学评论员，比如弗斯特（E. M. Forster）看得更远（1984［1927］：149）。后现代主义显然是重点问题，但古老的尼采哲学的智慧已经掌握了关键所在，“反讽实际上事关本质”（Bradbury 1966：130）。

参见：话语、家与无家、反讽、科学

42 定性与定量方法论

研究方法上定性与定量概念的对立指出了关于人类学本质的重要分歧：人类学究竟是艺术还是科学？只要考虑一下人类学家收集数据的一系列方法——参与观察、面访、生命史、调查家谱、人口普查、调查问卷、网络分析、档案转录——以及确定每个方法到底是“定性的”还是“定量的”以及到什么程度是多么的困难，我们就会清楚后一种差别确实是关乎人类学总体的方向和目的。

两种方法论区别的核心在于人们对人类学知识和信息复制之间的关系的不同的看法。一件事如果是真的，那它是否必须在可见的条件下复制或者可复制（定量的）；很多同类事件的任何一个例子是否都一定要被考虑在内，这样新信息的代表性才能够确定？或者，一个人可以接受只有一个人在一个场合看到的东西为真实的（定性），观察的方式和被观察事务的本质都是不可复制的；实际上，一件事当它是独一无二的、自成一类的，在与其他事务相关联时既不是其中一个，又不与它们相像时，还会有人相信它是真的吗？

随着复制问题的提出，第二个对立出现了，并且进一步扩大了二者的差别（cf. Filstead 1970；Johnson 1978）。比如，应该采用独立的、外来的或客位的观点（定量的）来解释对象呢，还是必须采用主位的、对

象自己的语言来（定性的）解释？研究者是否应该从一个指导性假设开始（定量的）工作，还是应该开放思想，尽可能（定性）地消除关于研究对象的预想？研究工作是否应该（定量的）鉴别出那些被认为支配着世界起源的变量和参数，或者只要发掘出被认为是以地方为基础的（定性的）概念和理论就足够了？研究者是要将自己（定量的）严格限制在感观观察和理智控制范围内，还是允许自己凭借神会、内省和直觉来（定性的）发现意义和关联？

科学的人类学？

某种程度上，定性和定量方法的对立是一种时代错误：重返19世纪的科学概念，社会科学试图模仿那个时代测量方法的有口皆碑的确定性，并借用其地位和合法性。然而，随着20世纪的科学发展——爱因斯坦的相对论、量子力学、混沌理论等——出现了一个新的思潮：开始重视不同研究过程之间的碰撞、置换和交叉，或者也可以说是创造。海森堡（Heisenberg）恰当地将其总结为测不准原理，观察者必然地、不可动摇地成为被观察对象的一部分，所以研究者所面对的“现实”都是他通过自己的感知棱镜来获得理解的，他收集的结果也是观察过程最终的人造产物（cf. Wiener 1949：191）。研究成为一个互动过程，研究者、观察者在一边，同时存在于另一边的互动对象是被观察事件的领域的一部分。因此，对获得的信息的任何解释都要以某种方式与那些远不是“自在之物”的事实相协调，在任何时间和地点，数据都是他们的采集方式和表述框架的附属物（cf. Bellah 1977：xi）。如果就像尼采（1911）所说，没有“完美的感知”，“没有事实，只有解释”的话，研究观察、解释和概括就无法区别于信仰、假设和评价（cf. Popper 1965：36）。

如果自然科学能够逐步承认证明过程都是根据范例被习得和重视的实践，事实上“主要是一个适应过程：适应以这种或那种方式被参考的前例，适应其他的证明过程，或组织的模式或方式”（Goodman 1978：138），人类学也就会接受“民族志的现实是被积极地建构的，而不是发明的”（Dumont 1978：66）。撰写一个可信的人类学文本与其说是描述绝对的现实，还不如说是虚构一种介于两种惯例行为（口头交流和处理书面文字）之间的特殊种类的适应物，然后书写社会现实。人类学记述，就像瓦格纳的著名说法一样，实际上是人类学家为他们的消息人发明了一种文化：也就是说，对于这些消息人认为自己平常都在做什么，人类学家想象性地给出了一个似是而非的模糊解释（Wagner 1977：500－1）。

这个论断仍旧是可争论的，而且很多人类学的争论就是围绕研究过程、研究结果、对信息的呈现和正确评价的本质展开的。人类学如果不将自己表述为“概括的科学”，那又该表述成什么呢（cf. Ingold 1997）？它真的比“旅行者故事大全”这一类表述高明吗（Louch 1966：160）？

然而，从某些方面来说，这种模糊性和不确定性对人类学也许是有益的。人类学——这一“社会科学中最人文主义的学科；人文学中最科学的学科”——从来没有在某个学科知识分类中找到一个舒服的位置，实际上，它已经将考察和质疑类似的学科分类惯例列入自己的计划。格尔茨曾说（Geertz 1983：21），人类学“生而多姿”，理应拒绝被束缚和限制在知识分类的偏见中。人们在尽可能寻找对经验的复杂认知的时候，应该意识到关于知识与真理的本质的模糊性，这将使人类学“更像它自己”（cf. Rapport 1997e）。

这当然是埃德蒙·利奇（Edmund Leach）在其晚期的作品中表达的信息。利奇从18世纪的哲学家和科学家伽姆巴蒂斯塔·维柯（Giambattista Vico）那里获得了启示，非常重视人类学家的“艺术想象”的力（1982：53）。维柯认为，人类的想象应该被看作是“新科学”的主要工具，新科学力求探寻人类应对环境的行为的内在真实，而不是可从外部观察的本质。这种真实的知识要求进入其他人的头脑中，因此，人们要知道的不只是事实（恺撒死了）或如何（骑自行车），还要了解事情看起来像什么（比如很破败、在热恋中、或者属于某一共同体）（cf. Berlin 1990：62）。另外，这种想象的知识，或幻想的作品，从本质上是不可分析的——除非根据它自己；也是不可鉴别的——除非通过事例。

利奇进一步认为，既然“我所了解的惟一自我就是我自己”（Leach 1989：138），人类学研究就被看作一个主观的过程，其“数据”表现了“观察者自身人格的一个和谐的投射”（Leach 1984：22）。每个人类学家必然都会看到一切其他人不会承认的事物。但这仍旧不妨碍人类学研究的成果被承认为知识，原因是研究的目标不是要得到“客观的真理”，而是要“洞察”自己和他人的行为；“深刻理解的性质”就相当于“全面理解一种语言的微妙之处，（而不是）了解个体说话的字典词汇”（Leach 1982：52）。这使得人类学作品“自得其乐”——有意或无意地充满意义——而且无法像揭示作者的反应和与作品之间的互动那样揭示“外部世界”（Leach 1984：22）。

这样，利奇就接近了诺贝尔物理学奖得主艾高尔·普里高金（Igor Prigogine）的建议的要旨。后者认为，我们这个世界与生俱来的对不稳定性和创造性的偏好，绝对控制和精确预言的不可能性，以及对人们在

世界中的行动的处境的更清楚的看法，都使自然科学和社会科学的研究计划彼此靠得更近。对两者来说，陈旧的决定论、唯物论和还原论观念在我们想象、表达自己的知识，并据此行动时都必须为“叙述性的因素”让路。因为，“实际上，所有人的社会互动和所有文献所表达的都是未来的不确定性，以及对未来的建构（Prigogine 1989：389）。

作为个人文献的人类学

这样，我们就已经从获得知识的定性和定量方法讨论到强调我们人在世界上的存在的叙述本质的问题，并对建构和解释的知识过程作出了让步。对很多人来说，这种自我意识已经根本改变了人类学努力的本质；赋予它一种“文学倾向”。就像尼达姆（Needham 1978：75－6）所认为的，一个“难以实现的筹策”可能设想人类学家重新评估他们的任务、他们的标准和他们的抱负，并且开始预期如果人类学从当前的学院派风格中脱离出来会变成什么样子。尼达姆考虑，如果民族志的解释是以乔治·艾略特、托斯妥耶夫斯基或沃尔夫的敏锐的想象、移情的洞察和文学的艺术性写就的，难道人类学就不可能有一天支配形而上学和艺术的人文意义吗？关于方法，一个巨大的推动力使人们将社会、文化以及对它们的表述都当作“个人文献”来对待。作为一个写作类别，个人文献包括日记、民族志和信件等（cf. Allport 1942），一直以来都在某些比较人文主义的人类学实践形式中占有重要的位置。如今的重点和评价也许都发生了变化。人们不再将社会与文化的“个人文献”当作个别的组成部分、当作偏见的形式、当作过于武断的表现来欣赏，而是当作上述全部。如果真理是建构的和解释出来的，是一个依赖叙述的事物，那么那些作为人类学记述，并关系到研究对象的个人文献得以写就的原因和理由就都是头等重要的事。

自然科学的基本信条（按海森堡和普里高金的方式）业已在客观性上崩塌，关于如何描述这崩溃及其对人类学的意义，人们的观点至少在这一点上存在分歧。有些人将这崩溃看作是一个挑战，另一些人则将其看作是短暂的失常，在一番惋惜之后需要对此加以克服。比如，华特森和华特森－弗兰克借鉴尼达姆的洞察力，写道（Watson and Watson－Franke 1985：96－7，133）：

> 很多人类学研究缺乏将人的生活当作被个体主观体验过的生活的真实感。我们了解自己内心生活的丰富性和复杂性，当我们以此与那些其

他文化中单调呆板的生活的记述相比时……我们可能会感觉到明显的无趣和彻底的疏远……事情的真相时常迷失在调查者的困惑中，而后者还利用自己的构想扮演上帝……要充分地理解个体，我们必须中止对科学偏见的所有承诺，加入到生命史的对话中来。

因此，他们要在人类学中竭力推进对个人文献的了解，并以此为手段使个体行动者（人类学研究者和被研究对象）能够重新找回已经失去的整体性、明确性和重要性。因为这种个人文献既可以被看成是个体构建他的社会环境和经验环境的行为，也可以看作人类学家据以接近那些正在处理与现实之间自我定义的交易的个体。而社会科学已经趋向于通过剥夺经验独有的丰富性和流动性来对其进行深入研究，并赋予模型、数量和对假设的试验验证以特权，将经验转变成扼要的抽象物（“文化”、“社会结构”、“习惯”等），而个人文献的叙述提供的主观意识使个体能够将自己的世界连贯在一起。总之，通过个人文献人类学家能够公平对待他者和自身的“主观经验流”，能够像被研究个体一样经历他的现象意识，并予以公平的评述（Watson and Watson – Franke 1985：97；also cf. Lieblich and Josselson 1994）。

对于其他人，比如维纳（Weiner 1995）来说，在人类学中，个人叙述的价值仍旧很低，其应用也被轻视。因为对个人文献的关注意味着一个对文化的不必要的狭隘理解，并将社会生活简化为文本。尽管社会与文化在意义上远高于个体讲述的关于自己的故事：也就是说，在言与行之间，在“用语言声称与用行为展示”之间存在着明显的差别（Weiner 1995：5）。另外，社会实践与文化知识的分配不是平均和狭隘的，任何一个孤立个人的记述都代表了他对其所知的全部社会文化节目的部分理解。维纳认为，“记述下来的记忆”至多也就能将口述史学家虚弱的方法论从其他社会科学家的方法论区别开来；与口述史学家不同（但更像是心理分析师），人类学家应该将个体叙述者置于社会背景中，这样才能对那些影响和约束他的个体文献的因素进行揭示，而这个人自己可能并未意识到这些因素。

人们可能会问，维纳关于科学与文化的客观性的看法，以及源于它们的研究的人类学是否已经过时了。当然了，也有人会反驳说，以维纳所描述的方式据有了已知事务的全部可能的表现的不是“文化”，而是个体，他们创造和占有了现存的大量多样化差异化的知识，并用这些知识使社会文化形式充满生气。需要观察的确实远不止“社会生活的故事”，而且认为这些其他事务（从理论到感觉）更缺少个人化或更能被

客观地理解也是不正确的。它们也是个人文献，至少同样被个体解释和叙述，而不再被其他文献恰当地或霸道地决定。简言之，在个体的叙述之外是其他叙述——不论是同一个人的还是别人的。人类学家能够收集和并置他的这些描述兼分析——口述史学家也一样——但一个叙述没必要“规约”另外一个，也不必产生优越感。

文学人类学

由于小说家对个体个人生活的利用和将外部观察与内在反应联系起来的渴望，弗斯特（Forster 1984）断言，文学比社会科学“更加真实”。每个人都从经验中得知很多东西是在观察得来的外部证据之外的，同时，社会科学家宣称将平等对待和记录人的特点，后者好像满足于将自己限制于冲刷社会生活的“外表面”和从人们的行为、语言和姿态中近似地推导出结论。只有小说家好像决心要追求全面的知识，并寻找出“源于（个人）的隐秘的生活”（Forster 1984：55－6）。

弗斯特所主张的区分如今已经越来越站不住脚了。在关于和作为个人文献的“自传体的人类学”中，早期社会科学的非个人化倾向得到了克服。应该承认，过去小说家往往比社会科学家更好地处理了“隐藏在（社会文化群体成员资格的）分类面具下的个人意识的微妙、变化和多样性”（Cohen1994：180）。这样，我们发现个体活生生的经验的（定性）特点再不必被（定量地）概括，或其他方式的还原、抽象、类型化或武断所超越——这些都是以貌似科学的规律性、稳定性、秩序或控制为根据的。而且，这无非就是罗伯特·雷德菲尔德（Robert Redfield 1960：59）很久以前所主张的：

> 一旦我们将自己的注意力从作为房子、工具和制度的整体的社区转移到特定的人的精神状态上，我们就转向了一个无限复杂和艰难的探索。但这就是人性，是其内在的更加私密的形态……当我们诉诸生产力、角色、地位等术语时，我们是……穿梭在一套业已被抛弃的机制中，这一机制是被我们自己的心智行为从那些实现了生产力并定义和扮演了某个角色的男人或女人们的复杂的思考和感知中剔除出来的。但思想才是真正和根本的原料，事件其实都发生在这里，选择以自传的形式来描述整体使我们开始研究它了。

参见：人文主义、文学性、叙事、后现代主义

43 阅 读

人类学对阅读的兴趣可能是关注点转移（“文学转向”）的另一个相对晚近的效果，这次转移将描写实践放在了令人瞩目的位置，人类学因此变成了通过生产数据来再生产自身的学科。关于阅读的人类学要探索世界上阅读传统的多样性，将它们当作与历史、文化和社会相适应的实践，并检验其应用的结果。阅读在本质上是一种社会交换，在历史上是广博的，在文化上是特殊的，而且经常是集体实践的。

阅读传统的多样性

由乔纳森·伯雅林（Jonathan Boyarin 1993）编写的《阅读的民族志》中有两个主要的议题：阅读的多样性和普遍性。人类学对阅读的研究就是要弄清文字与口头或个人与集体的二元差别，在以进化或分类的形式应用到不同的社会类型及这些社会中期待的阅读实践上时，是如何被过分简单化的。比如说，根本就没有、也不曾有过口头的田园诗，一直存在的都是不同形式的交流——阅读一直是其中之一——政治上复杂的、多方向的相互影响。关于阅读的人类学与其关注某种数据处理的技术，还不如期待一系列的社会行为和特别的文化工具——关于支配与自由、社会性与孤立以及长远与当前。用伯雅林的话说，阅读已经被看作是“生活的原文（*textuality*）”。

伯雅林在书中着重研究了围绕希伯来《圣经》和犹太法典的阅读实践的多样性，包括古代和当前的；耶稣及其早期追随者选择的基督教阅读文化；在盎格鲁—萨克逊英格兰作为文化建构的阅读；前现代的日本文人和讲故事的人利用正字法对中国文字的改造；哥伦比亚高原在礼仪和政治实践中对口语和书写的整合；在印度尼西亚乡村中用阿拉伯语（虽然他们不理解）吟诵的可兰经；在德克萨斯的城市中作为集体行为的阅读群体；在美国印第安保留地的教室里阅读传统的卡沙亚（*kashaya*）（神话学的）故事提出的挑战等。

这些个案研究共同显示的结论如下：对希伯来《圣经》的阅读转变成了演讲，占据了讲台，研究院和法院的公共空间，而且几乎总是意味着“大声读给某人听”并马上产生公共的效果的犹太集会堂和美国的众议院。阅读在这儿成为一种宣布，一种声明，一种召集。类似地，阅读在伊斯兰社会也具有一种交谈的性质，在那里掌握生命的科学知识要从记住可兰经开始。在西方基督教也一样，在某一时刻的阅读具有禁欲的性质和一种行为的取向——教士的修道院制度证明了这一点：共同体通过口口相传和共同商讨对共有文本的解释而结合在一起。

然而，到古代晚期，阅读已经变成了西方教室和卧室里面的寂静和私人的实践：一个在读者和书之间的通过沉思的转换，一个通往内心世界的媒介物。现在我们已经将本文的实践结合在了一起——口头的和文字的、集体的和单独的——就像我们今天在周围仍旧能看到的被不断复制的实践一样，从印度尼西亚到哥伦比亚，从学术机构中的人类学家到田野中的“他者”。真正值得注意的不是阅读实践之间的进化关系，而是这之间动态的张力。实际上，使一种阅读实践优先于另外一种阅读实践对我们来说就是削平对这种张力的理解。因为，在私人阅读的背后总是存在公共的基础结构来支撑读写能力并使这种孤立状态合法化，而在读者群体的背后则是个体反思的声音。

简言之，就像口头和文字之间没有本质的区隔一样，个体与集体的阅读，一个传统和它的表现之间的关系也必须被看作不断发展的。另外，交谈、书写和阅读之间的紧密联系意味深长；用斯坦利·费什的话说（Stanley Fish 1972：401），阅读是一种“运动的艺术”，只有理解人们据以交谈、书写和阅读进行交流的方式，我们才能够正确评价在特定历史、社会与文化情景中的各种方式的重要性。

阅读的能动性

阅读实践关注动态性并不只是因为它要适于交谈和书写的惯例，阅读获得自身的特性也不完全是根据历史、社会、文化的背景。因为阅读同时也是个人的和行为者的，在被客体化的阅读传统和人造物与行动的主题之间将建立一个有效的平衡。阅读是一种运动的艺术，因为它关注个体作者的文本写作和个体读者的对文本的实现，以及想象中二者的相遇（Rapport 1994a）。

作为活的文本，意义发生的过程并不严格地取决于作者——还要有赖于读者。阅读就是创作，它承载着个人化的词语，以特定的方式，在

特定的时间赋予它们意义、相关性和生命，即使它们的意义可能是独一无二的。文本远不是一个静态的整体，而是活着的作品——一个体表演的行为，并将这些行为当作他们在想象中模塑这个世界的工具。这也是为什么完成了作品在与作者完全分离之后能继续完成的原因——从其被创作的心理社会学环境中“解放”、“疏远”和“去背景化”了（Ricoeur 1981：91）：因为读者也参与了（不逊于作者）为语言的公共符号形式赋予秩序和意义的过程。阅读一个文本，说白了，就是将个性参与到语言中：使语言形式个性化并表达对世界的个人化建构。

关于这个问题，费什的阐述也许是最清晰的（Fish 1972，1979，1988；Iser 1978，1988）。费什一开始就批评了所有将文本看作自足的系统并试图从形式特征来确定意义的努力；这种看法似乎认为意义是一种读者通过相同的普适过程就能够从意义的贮水池中获取的东西。费什认为，不论印刷语言形态的物理自足性如何诱导人的思考，将文本看作是完成的和固定的客体，看作是自在之物，都是危险的误导。因为意义总是根据作者的意图和此后读者的反应来确定的。文本自身是不确定的，意义要通过读者的理解和“叙述”被重新设立：提出和修正假设，说明原因，提出问题，解决困惑，给予和撤回认可，做出判断或为之后悔，得出和放弃结论。文本的连带性与其说源于自身，不如说是读者的意识、观点、过去的经验和未来的期望被施加于文本材料上的结果。读者将文本变成了一种个人化的经验，一个映照他或她的秉性的镜子。实际上，正是读者理解的假设、过程和期望将这些表面特征作为当初有“张力”的“作者”的观点赋予文本的。

简单说，阅读是通过读者将一个理解框架（认知模型，世界观）加诸文本而发生的，读者通过建构文本的意义“体验”了该文本。当读者以自己的秉性完成了文本时，文本变成了活的、具体的；阅读过程使作品活跃起来。最后，既然文本的意义就在于读者对它的体验，既然读者的有效活跃的意识会随场景变化，那么，意义就是流动不居的；文本自身的表现形式和它所激发的反应之间没有固定不变的关系。

费什认为，那些共享理解法则和策略的人，那些同样建构文本的特性和张力的人构成了一个“解释共同体”；他们有相同的理解结构，使特定的阅读常规化、标准化和明显化。但费什也承认，甚至在对同一文本的一次阅读中，尤其在现代复杂的社会里，一个读者对文本的理解很有可能是多元的，经常是矛盾的。即使读者为了寻找和谐一致的图式，他们还是会在对文本的不同组织和理解之间摇摆。这可能是因为读者的解释共同体拥有不只一个关于如何阅读文本的策略——现代社会被认为

是越来越不那么僵化了，而且开始接受各种可信的解释。大量的分析表明，个体读者要么同时属于很多不同的解释共同体，要么在这些共同体之间来回摆动——也许随着它们的涨落，也许随着它们彼此相互竞争和补充。

最后，大量分析表明，个体读者变成了尼采所说的当代“移动的百科全书”。面对如此复杂多变的解释战略的组成部分和共同体的“众语喧哗”（heteroglossia），个体挑拣，选择，借鉴，混合，否定，发明——一句话，包罗万象——因此在他们的列表上的策略总和，以及他们对这些策略习惯的应用和拼凑，最终是他们自己独有的。个体发现，对于每个读者所解释的语言世界来说，个性都是不可化约的，藉此，个体根据“独有的联合网络”和“个人词典”来阅读文本（Steiner 1975：173）。阅读，简言之，就是翻译，就是促成多元化、动态化和个性化。

相互竞争的阅读

不论对于解释共同体还是个体读者来说，在不同的社会文化环境内阅读都是极为多样化的，那么，这会导致什么结果？彼此相邻的阅读如何分裂成各种情景的？艾里克·利文斯顿（Eric Livingston 1995）提供了关于这些关系的研究。

在《关于阅读的人类学》中，利文斯顿比较了他所谓的“不同的阅读文化”，其中阅读英国文学的专业文学批评学者和大众读者都以为自己的实践是正确的人类学。这是对同样文本的两种阅读，利文斯顿认为，它们之间的关系从根本上是一种错译。利文斯顿说明了常规阅读的适当性，解释了某种大众的阅读是如何达成的以及正确的阅读应该是什么样的，文学批评事实上获得的是外行人实践的点金术——一种错误的重构和神秘化而已。为了理解“无条件的阅读”，专业批评者的解释共同体最终构建它自己的“阅读文化”。专业文学批评用来揭示“真正阅读的自然准则”的分析工具所显示的只是“文本”和“诗意的客体”都是根据他们的常规解释实践和适当的标准重构（阅读）的：以一种文雅的、讲道理的和理智的方式来阅读。

在变成他们的解释共同体的成员的过程中，文学批评者已经接受了“强有力的阅读技术”的指导；“文本/阅读成对出现”这个诗意的客体也从大家分享的公共作品的背景中浮现出来（Livingston 1995：15）。另外，批评者共同体是有序的和等级化的，作为一个专业人士，其成员被期望成为共同体共享的阅读策略的履行者、传播者和守卫者：“真正的

阅读”即所有人都被期望以类似的方式阅读。实际上，阅读的工作，“阅读速度、眼神汇聚和识别”（Livingston 1995：12）等技巧——形式和内容都赖之以浮现——对文学批评者来说都已经是熟知和平常的了——普通读者也一样，就像儿童被社会化，他们不再注意自己的日常惯例了。然而就是这惯例化造成了误译。文学批评者使用语法、修辞，以及“阅读资格”等分析工具来发掘文本中“天然”的秩序。但这种技术实践所“发现”（实际是建构的）的文本总是具有某些制度化特征，却忽视了去发现这些文本的其他特征和制度性，以及演变成另外的真实性的可能。简言之，文学批评的专业实践和“受约束的阅读”的结果是忽视了外行实践和普通的阅读。而且，每个人都全神贯注于自己共同体的建构物，他们对“不同文本”的关注也就不明显了。文学批评共同体最终研究的只是它自己，它所主张的“真正的阅读”不过是对自己的制度的投射和合法化过程。

最后，利文斯顿的工作是对所有专业实践的批判。由于文学批评者要求文本提供一个特定的解释，但这个解释并不比其他的更好，所以，任何阅读，包括人类学的，都必须被实际地评价：不是依据其绝对的真理价值，而是依据阅读的实效，依据那“真正的阅读”特有的建构中所赋予的价值。

参见：阐释、文学性、书写

44 乡村牧歌

乡村牧歌的概念关注的是在城市势不可挡的发展的社会文化背景下，“乡村”所具有的某些意义和价值。它是关于人们在多大程度上根据自己声称的“乡村性”或“城市性”来斟酌自己的身份和使自己的生活风格有意义，尤其是“乡村”如何成为了更自然、完整和和谐的生活方式的宝库（Strathern 1982）。人类学家和他们对乡村共同体及共产主义的描述也以这样的方式受到了“乡村”概念的影响。

“乡村牧歌”作为英国社会交换的成语，提供了一个恰当案例。

英国的乡村牧歌

二战以来，从城镇到乡下旅行已经成为英国最流行的娱乐活动。1979 年，有 3700 万人至少到乡村旅行过一次；到 1994 年，每年的乡村一日游总共有超过 10 亿人次。接下来流行的休闲活动是到海边旅行（然后是园艺、城市公园散步、历史古迹旅行、博物馆、动物园、体育运动）。

当他们到达乡下时，旅行者发现他们的到访是在很多公共机构意料之内的，比如国民托管组织（*National Trust*）和数不清的国家公园。从 1895 年开始，托管组织就是一个致力于全英“乡村遗产”保护的慈善机构：在英格兰，大约 59 万英亩珍稀的乡村地区，545 英里海岸线，234 个历史建筑和 160 个花园，以及数不过来的考古遗迹和民间建筑都处于该组织的保护之下。英国的国家公园是二战之后通过立法行为建立的，目的是保证“非凡的自然美”能得以保存和它们为人提供的快乐能够推广。英格兰和威尔士超过五分之一的土地已经得到了某种形式的官方“保护”，以保持其“永久和谐”的乡村和稀有的野生动植物。

旅行者可以预见到他们将要发现的“乡村生活”，这要多谢电视和广播对乡村的频繁的报道。旅行者经常以城市或来自城市的视角来观察乡村，这使他们想象的“美好生活”就是成为土地所有者或兽医、退休人员或小业主，甚至就是“山地人的女儿”（Hauxwell 1991；Moggach 1996）。就算生活相对艰难，也会被看成在追求朴实而新鲜和无污染的智慧。

这种情况发生在一个城市主导的国家里，这个国家的大规模城市化在两个多世纪前就开始了，150 年来农村人口都少于城市，大约 90% 的人口居住在城市、小镇或郊区。英国人对乡村的强烈喜好从未衰减，就像有人说的，“乡村”是情致所在，值得保护和拜访（Palmer 等 1977：739）。“乡村牧歌”是流传最广最持久的神话：在这个浪漫的想法和理想中，如今被托管给农村人口的乡村是人们最合适的、健康的、原始的，可能也是最后的栖居之地。

有些评论人发现这种反城市的偏见在 19 世纪就出现了，当时的有钱人害怕不断扩张的城镇会变成病态的社会不满和政治混乱的发源地，而乡村则仍旧是理想的传统价值——谦恭的村民、庄园、领主和领主的宅邸——的可靠的贮存室（cf. Philips and Williams 1984：2－3）。狄更斯在《艰苦时代》（*Hard Times*）对普雷斯顿（或 *Coketown*）的典型描

写中，城市—工业聚集体同时也成为监禁、疾病、贪婪和本质上的非人道之乡：

> 在这个丑陋的大本营中，自然被砌在了墙外，杀人的空气和废气却留在了里面；在这个迷宫的核心，狭小的院子挨着院子，逼仄的街道临着街道，一切都变成了碎片，每一片都因了某个人的意图而混乱不堪，合在一起就是个非人道的家庭，人们相互拥挤、践踏、倾轧，都想致对方于死地。

然而，乡村牧歌的历史渊源却不容易分辨出来。例如，艾登（Eden）在1977年曾经赞美了英格兰北部健壮的农民的美德、智慧和独立，相比之下，情况类似的人口稠密的南方，农民却在寻求帮助和慈善捐助（引自 Dewhirst 1972：1），而晚至1890年，果美（Gomme）还将农村描述成在文明的发展下必须要打破的“原始因素”（1890：232）。显然，“乡村”和“城市”的观念的使用是个别的和复杂的，包括很多其他问题（地理距离的问题，或南北英国的对比），而不是简单的在城市化的进程中对乡村生活进行的总括性的确认。换句话说，“乡村与城市”是一个长期普遍使用的习语；威廉姆斯（Williams 1985：1）认为，实际上城乡之间的对比（基本上是生活方式的差别）应该回溯到古典时代。而且意义和含义都是随环境和场合的不同而不同的。作为一种修辞策略，这对于乡村牧歌在英国经久不衰的流行和影响力来说无疑是一个重要的方面。

暂时先把乡村牧歌的历史渊源及其在当前的验证问题放在一边，也许首先要说的是在最近几十年，英国的乡村人口开始回升了。和其他工业化国家一样，在正在进行的“反城市化”过程中（在法国称为 *rurbanisation*），特别是大型城市（伦敦、格拉斯哥、伯明翰）及其核心区的人口已经戏剧化地减少了。很多人口都迁往了城市周边萌芽中的郊区（cf. Riesman 1958），但至少有一些迁往了居住条件日益改善的更远的乡村地区，尤其是那些仍旧保持“高度宜人的环境”的地方（Cote 1987）。随着新的生产技术的兴起、此后的服务产业的发展以及手工业和第一产业的衰落，越来越多的人愿意在乡村生活和工作，或退养，至少也要在此拥有第二套（度假）住宅。英国的湖泊地区、约克郡、达拉斯、德文郡和康沃尔郡，以及威尔士和苏格兰都存在所谓的“白人定居者”（Jedrej and Nuttall 1996）。

不论是为了寻找工作、娱乐、退养之地，或者一个能利用通勤到城

市工作的地方，数量越来越多的“反城市”的居民都对当地的社会关系产生了分裂性的影响（cf. Forsythe 1980；Rapport 1993a）。100 多年前从农村大量外移人口的情况如今倒转过来，城市来的返乡者也改变了农村社区的青年人和老年比例。然而，由迁入的精力旺盛的年轻人（往往比较富有）带给这个地方的活跃感有时会因为该社区——人们、地方组织、传统、规定的道德标准、行为风格和交往习惯——已经不再像以前一样了的这种感觉所抵消。乡村地区存在一种自相矛盾的情感，一方面对过去的生活方式眷恋不已，但又清楚过去的方式如今已经不可行了，一种聊以安慰的感觉是，加入社区的城市外来者好像很重视当地一直沿用的生活方式（尽管他们几乎不会表达出来）。为了寻找“真正自然的”乡村社区（cf. Cohen 1988），迁入者会竞争工作、利益和房子，并带来他们的社会实践——不论是好打听，还是武断的领导和刺眼的消费，这些使当地人感觉在自己家乡成了被剥夺的少数人。

那些“城市流亡者”在乡间或长或短地住一段时间并不是什么新鲜的事情。乡村日记显示过去几个世纪在两个方向上都有稳定的人口流动（e. g. Macfarlane 1970）。但现在对乡村牧歌的需求从本质到数量都发生了改变。这在从前原本是贵族和上流社会男女的活动（相约在乡间“坐席”上欣赏艺术或园艺表演，或者搬到乡间消夏），后来成为萌芽中的资产阶级的额外消遣，如今成了大众消费了。帕尔（Pahl 1968）曾经描述道，如今“过着乡村生活的人”包括：传统的大额财产所有人；“工薪阶层”（中产阶级，专业人员）；从城市来的工人（有资本的退休者）；继续通勤到城市工作的工人；同时通勤到其他地方工作的本地工人；在当地工作的本地人。

以这种方式对生活在英国乡村的人进行说明和分类的尝试得到的往往是个混乱的清单，总是有重新分类或添加条目的余地（比如说，吉普赛人、嬉皮士和新时代的旅行者以及“认知偏差者”——他们逃避主流的城市生活就是为了居住在自己“心目中的社区”里［Rigby 1974］）。我们最好记住的就是乡村多样性带来混乱感：“乡村主义”和“城市主义”不再意味着生活方式的差别了（如果在英国它们确实代表过的话［cf. MacFarlane 1978］）。

帕尔进一步认为（Pahl 1968：269），英国幅员有限，人口密集，社会混乱，仿佛所有人都住在“都会之村”里：城市都被分割成了村庄。自然，城乡之别所代表的不同地理和物理环境中的不同生活方式、不同种类的人、不同类型的社会关系等，统统都没有了分析的意义。我们拥有的是内部城市、郊区、花园城市、新城镇、老城镇、村庄、小村落等

等，全部都关联成一个迁徙和运动的复杂过程；英国的人口都处于一个分散的行为图景中，围绕着“半城不村”的英国式布景进行着复杂的迁徙。格里罗（Grillo 1980：15）因此认为，我们不应执着于城/乡，或其他基于地理和物理的表述和断言，而是要代之以“中心”和“边缘”：这种相对的和灵活的术语更能够把握超地方的人们根据当地的社会环境行事的方式，反之亦然，也能够把握特定居住环境中不同的特点和资源如何成为象征之物和被归因于人们的态度。

如果城乡区别对于说明社会文化的差别意义不大，但作为一个常用的习语，其情感的或想象的功效也没有必要被减少。“乡村”与“城市”对于英国人理解他们的生活来说还是非常重要的两个极端，这我们都看到了。用罗伯特·帕克的话来说（Robert Park 1968），我们正将城市性和乡村性作为“思想的状态”来处理：作为衡量英国味和制定在英国的“风景”或背景下有序过活的计划的标准。

玛丽莲·斯特拉森（Marilyn Strathern）的观点是，在关于城市性与乡村性的修辞当中，在关于谁“真正属于”乡村社区（或城市社区）的争论中，我们看到了英国人“头脑中的分类”（1982：2－68）；表面上对“自然”“有限”的村庄的讨论最好被看作一个社会差别和经济差别以及地位与出身、婚姻和移民的习语。推得更广些，表面上对空间的区隔不如看作意味着时间和评价上的考虑，既包括个人的，也包括公共的。在乡村向城市的迁徙不止是对更美好和光荣的过往的民族怀旧往事，而且也预示着个体可能更美好的未来：从都市获得成就然后到乡村颐养天年；在城里奔忙工作然后到乡间享受成果；从竞争激烈、犯罪多发、道德沦丧的城市回到平和、有序、内敛高贵的乡村。

既有的关于乡村与城市的差别的惯用说法——比如，乡村思想简单而城市老谋深算——并没有缓和正在进行的争论。只要两种存在形态在英国依旧有差别，人们就有可能对自己的生活的身份形成鲜明的看法，并拟想自己的生活过程——一种向未来的更好（或更坏）的时间和地点的迁徙。另外，人们很清楚未来该期待什么，因为，那将是整个生命旅程和奋斗的定点，很可能意味着（不管多荒谬）到“家”了：一个和谐和封闭的状态，我们曾经从一开始就将其抛却了。简言之，我们在英国话语中对乡村牧歌和城乡区隔的研究，是探索发展与未来的观念和某种矛盾的情感——乡村牧歌带来的再次迁徙到底应该被看作是线性的发展，还是最终成了返回老家的循环。

人类学的乡村牧歌

尽管我们已经在英国的背景下讨论了乡村牧歌的问题，但这个现象决不仅限于应用的意义。对乡村牧歌的需求显然与旅行者和僧侣（这里只提这两个）的朝圣有某些重合之处，即寻找某种“真实的”价值。某些地点被分离出来，看作有特权的所在，人们从这里获得经验不但不同于当下的日常生活，而且有极大的价值，其中可能包括非现代的乡村、历史的、自然的、民族的、外族的和非人类的价值（cf. MacCannell 1989）。

“原始的”、“异族的”和“民族的”当然同样包含在“非现代”的范畴内，而这正是人类学要探索的。人类学最熟悉的“乡村牧歌”可能就是人类学家考虑、寻觅并找到的作为他们研究的实证基地的有限的和类似的社区。人们逐渐开始承认（cf. Wagner 1975；Kuper 1988），这些社区也常常是被建构出来的，与人们生活于其中的社会文化环境的真实的复杂性关系不大。

更准确地说，“乡村社区”的图景里包含着机械团结或礼俗社会的传统的、公共的村庄生活的“牧歌观念”，以及由独立的城市化和“人为”的协作基础所推动的这种观念的发展兴替。利用很多精致的二分法（斯宾塞的，涂尔干的，梅恩的，韦伯的，滕尼斯的、雷德菲尔德的，贝克的），人类学家已经发现乡间存在一种与城市完全相反的生活方式和社会组织类型：城市变迁的众多力量和现代民族国家的普适结构威胁着（如果不是已经征服了）传统的秩序和地方。因此，乡村被认为是组织严密的、平等的，不喜欢炫耀差别并尊重按常规办事的能力。它所体现的文化是自愿共享的、均匀统一的，所形成的社会系统相当于一个环绕的整体，其基础是地位关系、多元角色、密集的互动网络、均衡的社会结构，以及归属感（cf. Frankenberg 1966：286－99；Harris 1974：38－9）。

换句话说，“牧歌式的”乡村社区已经成为一个卓越的象征，一个语言的习惯，一个微观的制度，在人类学的制度化过程中成为了研究的规范和写作的传统。在乡村社区里，人类学为自己保留了发展的可能性，这发展来自一个分立的、可封闭的研究领域并与之相对，从时间和空间上都很遥远和不同（cf. Fabian 1983）。

对于如今的人类学（也许还在乡村“里”研究，却不再研究它们本身［Geertz 1973：22］），牧歌式的他性的习语已经变得多样化了。我们强调性别的他性、身体的他性、全球性的他性、从属性的他性；我们

从本质上理想化（“牧歌化”）了他性（作为差别，作为间生性［*hybridity*］，作为东方学）。然而，我们应该记住的仍旧是关于牧歌的习惯用语和它们要描述的经验现实之间的裂缝。

参见：社区、家与无家、旅游、城市化

45 科 学

人类学对科学的概念的研究通常都要关注科学知识——西方意义上的——的地位问题，以及在别处同样有效的知识的形态之间的对比。说得简单点：在人类学中，西方科学是否被看作是一种认识世界的有特权的方法？或者西方科学完全等价于（不止是其科学用途，还包括存在论）宗教、魔法、常识、法律、美学或其他任何由所有共同体成员共享的系统化的符号、价值和知识—实践储备？一系列的问题包含在这里面，一系列的思考和观点显现出来，下面就是一些例子。

科学是来自宗教吗？

19 世纪社会科学的当务之急是考虑不同的思想模式如何相互演化。受达尔文的启发，韦伯、马克思、涂尔干、泰勒和弗雷泽等人的作品都渗透着进化论的观念，关心的是一种社会及其思想和行为的典型图式可能会变成另外一种。20 世纪早期，列维－布留尔和马凌诺夫斯基关于原始人和现代人的生活世界的差别的本质的争论是非常著名的。“原始人”是神秘主义者吗？他们是居住在一个前逻辑的、多愁善感的和人格化的世界里吗？“现代人”的客观推理是后来出现的吗（Levy－Bruhl 1985［1910］）？或者原始唯心论的存在并不妨碍根据常识在现实中处理问题（Malinowski 1926）？

然而，到了 20 世纪 30 年代，上述想法就不再时髦了。进化论者那种时间上推进的观点被一个更倾向于空间上的传播论的观点所取代，差别（文化之间和民族—国家之间）被认为是地理事件。此时如果提出进

化论问题就会被认为是民族中心主义的并且从根本上是精英统治论的，但要得到权威的答案还没有公认的令人信服的标准。

然而，换个说法，类似的问题又接踵而来（MacFarlane 1978；Goody 1983）。比如，在不做价值判断，也不假定一条必须的、惟一的、不可逆的发展路径的前提下，一个人能够用神圣的概念制定发展计划吗？他能够在“将人与其最基本的生存条件联系在一起的系列的象征形式和行为”（Bellah 1964：37）中规划进化吗？

举例来说，贝拉（Bellah）就给出了一个乐观的答案（Gellner 1998）。他提出了（尽管一些术语的提法欠妥）五个理想型的发展阶段，其中人类生存的“最基本条件”既包括了宗教又包括了科学：“原始的”、“古代的”、“历史的”、“早期现代的”和“现代的”。关于这些阶段的细节我们暂且不论，要理解科学的发展，关键在从“历史阶段”向“早期现代阶段”转变的时期。在欧洲这主要表现在从罗马天主教向新教的转变。贝拉认为，新教改革就等于大量等级制度和分级行为的覆灭，代之而起的是一些零散的差别；宇宙观也极大地简单化了。教会等级制度的合法性，不论在制度的意义上，还是在建立世俗世界与神圣领域的关系的过程中教会所扮演的角色的意义上，都受到了质疑；同样地，还有那些两个世界之间的超自然的中介群体：圣徒、天使和圣母玛利亚。从此世获得拯救仍旧是信奉宗教的目标，但现在是要通过此世问心无愧的活动（而不是从此世脱离）和自足、自省的个体与“威严”而超验的上帝之间的直接交流来获得的。同时，制度化的教会力量的驾崩产生的真空带来了巨大的社会反弹；许多世俗的制度，包括法律的、经济的、教育的、审美的和科学的，纷起填充意义、知识和创造性表达的断裂。每个新的制度化知识的人本主义形态都要求自己独立的知识领域。彼得·博格（Peter Berger）也同样认为，新教使天主教无法继续横亘于可见的和不可见的世界之间，或人类与神祇之间，因此，韦伯进一步说，世界被“去魅”了，再不需要神秘物和奇迹或圣餐与圣徒作为中介。堕落的人类身处的自然世界不同于超验的神所据有的天上的王国，前者当然是源自新教宇宙观对上帝“可怕”的权威的强调，但一个没有了天使的空旷的天空也给宇航员和物理学家提供了用武之地，制度化的、系统的科学探索产生了。

博格和贝拉一致认为新教是科学规则和世俗化的兴起的历史前奏，甚至导致等级制和超自然宇宙观的遗迹——关于上帝的观念——都变得不再可信了，大部分“社会与文化都从不再受宗教制度和象征的支配了”（Berger 1969：107）。在贝拉的宗教发展的第五个阶段，即“现代”

阶段，我们发现科学回答了很多关于这个世界“如何”运行的问题，对很多人来说，科学甚至变成了通往“神圣”——“人类存在的最基本条件”——的途径。宗教被缩减到只能考虑“纯粹吗”和“应该怎样”，但就算这样还有很多世俗的意识形态与之竞争：比如人本主义、马克思主义、文化相对论、资本主义等。宗教发觉自己不得不模仿科学理性化和日常消费的辩论的风格来争取信徒，后者变成了“客户”，传统作为一种达到个人心灵平静的有意义的途径被“推销”给他们（cf. Heelas 1996）。经过实验验证的科学知识成为一切的标准。非但是科学脱胎于宗教，现在，宗教必须在承认科学的方法和世界观的基础上才能发挥作用。

对一些人来说，比如盖尔纳（Gellner 1993），这种情况给了社会科学一个特别的道德角色。如果说科学脱胎于宗教，如果理性是一神论的另一种方式的延续，那么它们就不可能彻底战胜宗教的遗产。也就是说，科学取代了普救说宗教（基督教、犹太教、印度教，等等），后者自己当初取代了“部落宗教”，并分别与某些社会文化空间和关系联系起来。普救宗教通过教义而不是仪式来传播，表现形式是各种经文而不是地方性表演，它宣称自己可以有效地在任意时间任意地点接近超验的真理。这种体现在社会文化上的宗教知识为自足的科学真理提供了模板，科学照此模样将自己装扮成普适的知识形态：一种超出所有文化的认知，一种理解自然的普救技能。

不同的是，在理性启蒙中，尽管神圣的拯救已被世俗的拯救所取代，但科学却没有提供一个社会—道德的视野。既然科学已经在“怎么样”这个问题上战胜了宗教，那么，作为补充，它必须得提供——如果科学不能，那就由社会科学——宗教遗产的“为什么”和“应该如何”的替代物。就像盖尔纳的结论：“（我们的）困境是——对丰富的被去魅的环境作出社会选择，对此我们无法回避”（Gellner 1995b：8）。也许社会科学能够指出一条通往信仰“立宪”的制度化之路——就像君主立宪一样——虽然保留了早期的仪式和象征，却再没有任何真正的权力和地位了。因此，在保留了传统的宗教合法化风格的同时，社会的生活和决策实际上都已经被纳入了世俗的科技轨道：科学的认知、秩序和知识与宗教信仰、审美和慰藉有机融合在了一起。

科学与宗教本质上是对立的吗？

除了科学的世界观没有道德组成部分之外，在对待世界方面，从宗教到科学的演进还显示了哪些变化？科学和宗教在本质上是对立的吗？

在这一点上，人类学家似乎分裂成两个阵营，约翰·贝蒂（John Beattie 1966）和洛宾·霍顿（Robin Horton 1967）的争论就很好地体现了这一点。贝蒂认为，宗教本质上应该被理解为表达性和戏剧化的行为，比科学更接近艺术。宗教关注象征行为，而不是实践程序，非常重视象征的细化和内卷化，并将其作为自身的目标、价值和优点。就宗教拥有的程序来说——比如在仪式中——其效用就在于其表达，在于其被表现和表演的特殊方式。宗教的程序远不是理性的和解释性的行为，也不是以试验定理或对理性构想的假设的验证为基础的。宗教根本就不是基于一个机械论的宇宙，就宗教信仰对待经验事实、原因和功能的态度来说（在努尔人中，乱伦导致麻风病），这些对它们的目标都是第二位的，并且是被直觉地诗意地获得的，完全没有通过理论或试验的中介。更确切地说，宗教仪式和信仰的主要目标是，通过诅咒、牺牲和祈祷去影响一个充满人格化的现实的有目的的宇宙。

一句话，宗教与科学是完全不同的文化，即便不是相互对立的。宗教是一种艺术的语言，一种言说某物的不同方式，其价值在于某物被言说得有多么令人信服。这是一个戏剧性的断言，并且就此打住，而没有对进一步的功利性的效应的追求。就算宗教和科学被缠绕进一个共同的社会文化图景里，它们对世界的想象和应对的方式仍将保持对立：对待经验的两种态度，两种真理，两种实践形式。

而对霍顿来说，“表达行为”和“技术行为”之间的区别就不是问题。在科学中，宗教已经被一种知识的形式和基本上直接可比的意义建构所取代：从犹太—基督教的创世纪到大爆炸宇宙说；从作为惟一绝对真理的上帝到作为客观现实的物质自然；从作为无实体的力量并超越时间和空间的上帝到科学的推理和理性。

霍顿的观点从四个方面反驳了贝蒂。首先，宗教与科学对比在于，前者主张象征的扩散，而后者却简单、一致并且可预料。然而，这种区别只是表面的。不管宗教宇宙观中超自然力量的细节是什么，最终都将归结成为数不多的几种，它们的行为使我们的经验得以解释。而且，每一种存在都将根据可见世界中的事件被指定某些常用的功能，宗教专家能够对这个分配过程给予解释。对存在和无序多样的经验下的过程的分类方式的种类数量的限制使宗教成为一个基本的解释性的现象。其次，宗教和科学一样，也是一种经验的努力，并对自然的因果感兴趣，只是风格不同：一个是人格化的存在，一个是非人格的力量。在两者中，受常识影响的可见的、实在的世界都被理论实体所取代——“精灵的愤怒”，“氢核的结合”——后者超越了有限的、平凡的视野，将事件与

更广阔的时空因果联系起来。第三，宗教和科学一样，在应用到不同的情景中时也具有不同的解释层次。这样，事件就能够被放到相对有限的因果背景中去——比如一个人的社区和周围的环境——或者，最有可能的——宇宙或生命的起源——一个人根据情景决定诉诸守护精灵或分子，至高存在或引力定律。第四，宗教和科学所应用的理论观念都是对常识世界的自然的类推进行变换的结果。也就是说，在给定对日常秩序所在的不同假设——人格的（宗教）或无机的（科学）——的基础上，理论的秩序就会水到渠成：上帝仿佛是族长或赞助人；布朗运动就像是活跃的弹子球。在两种情况下，也都只有部分推理被用来填充新的解释背景：上帝是像族长，却是不死的；原子是像弹子球，却没有同样的颜色。在每种情况里，为了给亟需的非凡智慧提供基础，理论解释都是通过对常识进行抽象得来的。宗教解释和科学解释，一句话，给予人们的启示都是隐喻性的。

暂把措辞之间的差别搁置一边，霍顿的结论是宗教和科学从本质和精神特质上都是为世界提供解释的。任何二分法——情感与理智，神秘与理性，幻想与因果，超自然与经验——都只是表面的对比罢了。

“科学的（scientific）”怎么就成了“科学”

然而，霍顿并不是说宗教与科学是相同的。他承认两者之间有重要的差别，最重要的就是他所说的科学的“开放性”和宗教的“封闭性”：前者，而不是后者时刻准备着接受新的选择，创立学说或者变迁。就像盖尔纳所说（Gellner 1993：76），科学不是启示性的，科学宣称其知识永无止境，而且从不回避任何审查。（实际上，正是由于不僵化、不停滞，科学才很难与道德命令或价值承诺联系在一起）之后，霍顿（1967）才接着展开宗教和科学思想系统的七个不同点，由此揭示了科学系统独有的开放性。这七个不同点包括：对待宗教词汇的不可思议的态度和这些词汇的相互参照的性质；宗教思想的非反思性，因此思想没有从场景中分离出来，这样的思想系统不是利益无涉风格的思想；宗教中对认知方式的保护态度（与科学中的怀疑论相反），由此，预言的失败不止是挑战，简直就是威胁，从过去到未来的时间流逝是堕落和腐败之源，而不是发展和完成之流。宗教运用再阐释和禁忌的手段来维持一个可疑的分类系统，而不是彻底将之抛弃。

在将开放与封闭作为理想类型应用于科学与宗教的对比的同时，霍顿也承认，对于非专家来说，生活在科学与宗教的系统中的平常人更相

似而不是相异。一些非教徒掌握一些歪曲的和稀释的科学理论，并因此接受了科学模式的合法性，这样的人与那些延续着传统的非世俗的教徒没有多大的不同。

从霍顿以来，关于科学的“科学性”问题也许代表了人类学探索的主要途径。根据理性和客观的科学标准配置的科学方法和世界观究竟是在世俗的外行人中发生效用，还是只在科学家中间起作用？这些标准可能吗，还有什么超过基础神话和意识形态之上的东西是可能的吗？难道科学理性、开放、怀疑论和批判不是最好被看作是“科学文化”——其中的个体成员、他们的信仰和行为难道不是和“传统”宗教的信徒一样是被约束的——不可或缺的组成部分吗？海尔德（Heald 1991）甚至暗示说，西方知识与技术的专门化使我们更尊重——而不是更轻视——由“知道内幕”的权威传给我们（比如医学）的公认的传统。我们无法轻易评估专业知识，也不会期望它只是常识，因此基本上都会相信它。在传统的“部落”环境里，相比之下，知识系统以共有的经验和理解为基础，更具体，更少制度化，因此也更容易受到挑战。我们从轻信的原始人变为容易上当的现代人。

海尔德观点的冲击——所谓的怀疑论和开发与所谓的封闭与传统同样都是由文化制约和制度化的——已经被著名的科学史专家托马斯·库恩（Thomas Kuhn 1970）极好地概括过了。科学探究和实践远不是开放和自由地展开的，而是在任一时刻都被库恩所说的当前的支配性“范例”所约束；只有非常偶然的情况下，大规模的革命使范例发生了变化，相对于刚刚过去的情况，科学家发现自己处于新的制度之下了。库恩将范例定义为“整个由信仰、价值和技术等构成的星座，为某一给定共同体的所有成员共享”（Kuhn 1970：175）。从一开始习得到后来被社会影响，范例“同时决定了经验的大部分领域”（Kuhn 1970：129），因此科学家从未直接遇到过客观的现实，同时“不同范例的支持者在不同的世界里从事自己的职业”（Kuhn 1970：150）。

大部分科学实践都是从对现实的范例模型的调整开始的，然后，只是非常偶然地，一些例外开始逐渐生长并最终变得不可忽视，于是出现一个危机，一个“突破”，一次“发现”——然后就是新的范例理论、方法、标准和符合规范地制度化过程。然而，决不可能存在没有常规范例指导的科学假设、试验和验证。同时，一般来说，科学家的模型按道理都应该自立——多是发现而不是发明的结果——他们事实上都是木偶：根据范例的恩惠进行行动的傀儡，前者决定了它们的存在及其范围。舒茨（Schuetz 1953：37）曾经写道：

在被安放在傀儡身上的坚决意识和事先构建的环境之间已经预先建立了全面的协调关系，这样，这些傀儡的行动才能被认为是自由的，其选择和决定才是理性的。这种协调状态之所以可能，仅仅是因为这傀儡和简化了的环境都是科学家的制造物。实际上，科学家遵循着那些指导他的规律，已经成功地在宇宙范围内发现了他们自己建立起来的完美的和谐。

换句话说，科学真理，远不是庄重严谨的主人，而更应该被看作是温顺服从的仆人。科学家自欺欺人地认为自己已经忘我地献身于研究工作；因为他“将发现他自己设置的规律当作天职，以洞悉自己描绘的图景为目的”（Goodman 1978：18）。

古德曼（Goodman）进一步说，人类有创造世界的激情，但在不同的时间，为了不同的目标，我们有很多不同的方式来满足这激情。科学是其中一种方式，宗教是另外一种。科学声称自己是建立在观察、概括和系统之上，然而其真理却是虚构的，而不是天然的：“主要是适应”先前存在的范例，而不是要和客观现实相对应（Goodman 1978：138）。说白了，科学的事实都已经被科学理论所浸透了，事实就是小理论，理论就是大事实；科学的世界像所有的社会文化世界一样，都是人为制造的，对它们来说，要感知就要先生产，要发现就要先设计，要承认就要先无中生有。

很多著名的民族志研究都试图要阐明科学事实的建构过程，作者们都将目光投向了据说进行前沿研究的专门的高科技实验室（e. g. Traweek 1988；Gusterson 1996）。科学实验室的成员都决心要在一个类似社区的领域内建立和保持他们的象征境界、认同、合法性和财富，在对进行这些研究的同时，更大的人类学计划就是要质疑科学与理性的等同关系（cf. Haraway 1989），并将科学——最好是“科学们”——作为文化产物来研究（cf. Franklin 1995；Marcus 1995）。科学在这里被确定为同义反复的话语，它用来验证证物和证词的标准都是内在于自身的，除非根据奠基于社会文化的描述，科学已经不能证明自己是有效的。

比如，在《实验室生活（Laboratory Life）》（1979）一书中，拉图尔（Latour）和沃尔佳（Woolgar）描述了在加利福尼亚的一个神经—内分泌实验室里，科学家的日常行为如何导致了事实的建构。神经—内分泌学作为一个研究领域，起源于20世纪40年代，是神经系统研究和内分泌系统研究交叉的结果。这最终沉淀成一种新的范例或文化，具有自己的神话、前辈和变革，并努力要区分、刻画、合成（再生产）和理解“释放因素”的行为和互动的模式：大脑如何通过释放肽来控制内分泌

系统。加利福尼亚实验室的人员为了应付一系列不规则的其他可选的理解，用自己的解释框架将大部分刺激都归成了噪音。大体上，这是一个文字游戏，一直在文字陈述上表演他们的操作：引用、增强、借用、修饰、重新计划。总体上看，这些科学家正在通过他们的艺术创造力建构物质的真理。

成百上千的陈述以这样的方式从数百个实验室里产生出来：从潦草写下的结果、到讲稿、到准本打印的稿子，再到发表在《自然》和《科学》上的文章。拉图尔和沃尔佳认为，除了极少部分侥幸没有争议和未被改变的，其余的新“事实”都是建构起来的。一个新陈述会被放入那些被认为理所当然的知识的仓库中，然后从日常科学活动中消失，被整合进一个陈旧知识的大集合，转移到教科书当中去。这个陈述变成了“客观现实”：

> 一个事实被建构的结构就是看起来不像是被建构的；在论争领域内的修辞性说服的结果是参与者相信自己并没有被说服；实体化的结果是人们会发誓说物质性的考虑只是整个“思想过程”非常小的组成部分；信用投资的结果是参与者坚称经济和信任不可能与科学的可靠性有关；至于事实，它们已经从记述中消失了。（Latour and Woolgar 1979：240）

事实应该被看作科学工作的结果而不是原因，“现实”也只是解决科学辩论的后果罢了。

一个知识—实践的古代城市

格尔茨采用维特根斯坦的意象，将科学看作是认知的途径和知识的主体，与社会文化环境中其他形形色色的方式有着千丝万缕的联系。维特根斯坦曾说（Wittgenstein 1978：8）：

> 我们的语言可以被看作是一个古代的城市：这个迷宫里充满着逼仄的街道和狭小的广场，新的旧的房子，这些房子上还有不同时期扩建的建筑；环绕着老城的很多新城镇都有笔直规则的街道和统一的房子。

对格尔茨来说（1983：74），上面提到的“语言”可以用“文化”来代替，意义还是一样的。（毕竟，维特根斯坦讨论的是语言游戏和生活方式。）格尔茨的观点是，在一个社会文化环境中，比如一个城市，

人们居住、出入和旅行于一系列不同的象征系统和知识实践之间；社会文化环境也是由大量这般认知、思考、言说和感觉的方式构成的，这些方式的特点、寿命、复杂性各不相同，文化成员使用这些方式的习惯、时间和程度也参差不一。常识代表了其中一种象征系统和认知方式，宗教、艺术、科学、社会学、计算机研究等都各代表了一种。围绕着文化或社会的“古代城市”的城镇或郊区彼此之间的关系各不相同，而且不断发展（有些扩张了，有些因为不利衰落了），它们被不同的个体成员光顾的情况也不同，而且来参观的成员可能处于不同的生命阶段。一些区域是用来日常居住的，另外一些则只有当个体有特别的缘故或需要专门的建议（医疗、精神、金钱）时才会到访。

这个维特根斯坦—格尔茨意象有助于从现象学反思个体在特定时间和空间来体验科学的思想、语言和实践的方式。越来越多的人类学研究开始关注这个问题，比如，检验科学在第三世界被接受的情况（Goonatilake 1984），以及西方警察部队中对测谎仪的（费解的）配置（Rapport 1993b），或者人类基因组优先权（*Human Genome Initiative*）的推论等（Rabinow 1996）。

对围绕新生育技术（NRTs，new reproductive technologies）比如试管受精、代孕、基因计划（Strathern 1992a；Edward et al. 1993；Ginberg and Rapp 1995；Franklin 1996）的观念的表述、散播和地方理解已经成为近来硕果颇丰的领域。科学观念的发展将如何为改变人们对生育过程、亲属关系、甚至自然—文化二分法以及“遗传和环境”的关系的认识提供支持？这些认识又将因政府官僚、医学临床机构和家庭住宅环境的不同有哪些变化？

例如，在英格兰北部巴卡普（*Bacup*）的小城镇环境中，爱德华（Edward 2000）希望了解，围绕 NRTs 的讨论和可能的或实际的地方应用在多大程度上质疑了原本想当然的（“社会的”或“生物的”）相关与变异的观念，在多大程度上导致了有关地方认同的再生产与变化的新的文化实践。新的科学观念被认为是从一个发展过程——一个多样（而且古老）的基金——中划拨的款项，个体以不同的名义，根据不同的情况将其用在为当下寻找意义的不间断的生意上。当人们考虑到“在巴卡普出生和成长”——在巴卡普的房子、工厂、地方服务、历史、性格、方言、教堂和职业中间——现在会带来什么时，当地人和关系都会遵照俗民方法论被创造和再创造出来。

参见：分类、常识、俗民方法论、制造世界

46 情境和背景

情境与背景的概念使人们开始注意社会生活的很多重要方面：其过程性的本质、全景的和复数的性质、在其构造和重构的过程中个体行为所扮演的角色等。

下面两段文字简洁地指出了问题的要点，首先是来自贝特森的观点（Gregory Bateson 1951：238，212）：

（社会）现实的概念是捉摸不定的，因为事实总是相对于背景来说，背景又决定于我们就事件所提的问题……（一个人）赖以生存的那些主张的有效性是由他对它们的信赖决定的。

第二段来自爱德华·萨皮尔（Edward Sapir 1956：151）：

文化真正的寓所就是特定个体之间的互动，以及在主观方面，每个个体可能无意识地从他参与的互动中为自己抽象出来的意义世界。

这两段文字放在一起，共同强调指出，社会文化现实不存在于个体当下对它的理解之外，同时也依赖于个体在多大程度上假设它们存在，并在此基础上继续行动。它没有自成一格的存在，它不是自在之物。如果个体不再相信社会文化现实及其制度，不再按照后者规定的常规方式行动，现实也就不存在了。

另外，不同个体对社会文化现实的理解很可能是不同的，因为每个人依其个性的天性都要从一个独有的视角出发并影响这个世界。而且既然每个个体都是一个独一无二的“能量源”（Bateson 1972：126），每个人就都要负责在这些理解的基础上以同等独特的方式行动。因此，关注互动——聚集在一起的个体的对话和行为交换——的瞬间是很重要的。因为，正是在这里，不同的理解和行动的路线交汇在一起，正是在这里，社会生活的过程显现出来。社会组织和结构都是个体依据不同的世

界观和日程安排决定的行为之间正在进行的协商过程的结果。社会组织和结构之所以能够继续存在，是因为参与互动的个体保持了他们重构的过程，并在他们协商结果的基础上行动。

另一种说法是，在互动的情境中很多个体的背景彼此联系起来，这里的“背景”被理解为个体想象及区别世界上的事、人、物的方式。背景是指个体在与他人互动之前、之中和之后运用的环境。在长期的关系中，这些背景是有可能共享的，但同样有可能（如果不是更可能的话）依旧是个体的和私人的。这样，同样的认知背景可能被一个个体在任意不同的互动情境中所运用，而类似地，“相同的”互动交换也可能以任意不同的方式在认知上被背景化。

人类学对情境和背景问题的意识来自对寻求是社会和文化实体化的传统（在涂尔干、马克思和列维-斯特劳斯之后）的反作用，以及对结构（还有惯例、标准、规则、角色、系统和阶级）的急刹车——这结构仿佛有自己的生命和动力，好像是客观的、强制的、非个人的、连贯的和稳态的。就在社会文化现实（许多现实也许更合适）被重构的同时，对情境和背景的强调被转变成对个体的决定性行为的强调，参与互动的个体经常要呼应他人行为，但总是在他们自己的理解和日程安排的背景中行动。

最后，对情境和背景的正确评价提供的社会图景远不是那么整齐、固定和单一。因为在不同的互动时刻，在参与互动的人们之间，对意义的解释以及随之而来的在这些理解基础上的行为都是多种多样的。只有通过对情境和背景的微观社会分析，我们才能够理解，谁，在什么时候，运用了怎样的社会文化现实（cf. Scheff 1990；Briggs 1992；Rapport 1993a）。

参见：认知、交谈、互动、存在的瞬间

47 社 会

纵观整个现代时期，社会的概念支撑了所有社会理论——不管其形式或名称是什么——的建构。如果说文化的概念在人的科学的所有分析类别中都扮演了王后的角色，那么社会的观念则是国王。它是高度现代的社会思想的主要修辞。同样，它今天也被当作一个背叛的朋友，一个人们要冒风险才能使用的术语。就像英果尔德（Ingold 1994c：738）所评论的，这个词如今已经确凿地成为一个争论的术语，它的出现就意味关于世界的这个或那个有争议的结论。然而，我们还是要重视“社会”这个词，连同西方社会学思想众多的其他范畴，比如“文化”、“共同体”与“集体主义”、“个体”、“等级”和“平等主义”等。这是因为我们用来分割社会世界的“通常”的方式在民族志写作的过程中仍旧是不可或缺的，原因很明显，这些范畴提供了一个隐藏着的镜头，我们先是透过它来观察其他民族，后来也许还要透过它来判断。民族志作者要经历的一个重要的转变就是学会将他或她对社会的表述放置在我们宣称的关于其他民族的民族志事实的水平上。“社会”与“文化”是西方人的地方性范畴，其他民族可能，而且很可能是没有的。好的民族志通过对话过程进一步揭示了我们和他们对社会的观点，从而在这两者间往返穿梭。对话的目的自然是深化我们对上述两者的了解。比如，亚马逊印第安人的平等主义的观念与我们的完全不同，但我们只有通过将两者并置才能看到其中的差异。在阐明他们的社会范畴过程中，我们才能更好地理解自己的。所有的人类学都隐含着——坦白程度或高或低——一个西方的民族志。

造成“社会”一词今天的游移不定的地位的原因是它和其姊妹术语文化共同包含了很多相同的问题。它通过强调社会单位的系统化方面以及它们的制度和文化方面相同或不同的本质，使社会问题具体化。作为超越于个体之上的单一的、自足的、标准化的和有限的整体，社会的观念被很多人认为是当前人类学文本中最经常被引用的概念（cf. Strathern 1988；Fardon 1992；Ingold 1994c；Viveiros de Castro 1996；Rapport

1997a)。对当前的感悟能力特别有害的是来自涂尔干的理论的抽象的社会观念，即强加于所有构成社会并在社会之外的个体之上并反对和约束他们的压制性的总体。现代思想中普遍流行的趋势是并不坚持更大的整体观念。为了达到进步的社会目标就必须把握、发展和驯服与个体相关的概念，比如天性等。贯穿整个西方现代史的大辩论就是关于“更大的整体”到底是什么，它要驯服的目标又是什么，但不管结论是什么，争论总是根据主要的术语——社会——展开的。

该术语的使用简史

关于人的天性和特殊的社会生活能力的理论如今已危如累卵。这个关于“社会”的叙述是有历史背景的，直到18世纪，这个术语才开始被用来在现代的、一般来说抽象的意义上指代特别的“社会秩序”。雷蒙德·威廉姆斯（Raymond Williams 1983b：293）注意到这个词的使用方式的转变发生在人们意识到民族—国家的崛起时，当时流行的社会观念是指国家的等级制和支配性的管理制度。18世纪的政治混乱扮演了重要角色，因为正是通过思考一个新的（资产阶级的）政治秩序的问题，社会的概念才被建构成它最一般和抽象的意义（同上）。与这个意义同时出现的还有“公民社会”的观念和国家的契约理论的发展。

与作为抽象概念的社会以及我们在非个人的、一般意义上从属其中的社会观念相比，早期的意义更适合于一个社区内面对面的关于社交活动、友谊关系、伙伴关系或生活的模式（Williams 1983b：291－2）。这也是现在很多人类学家认为更能接受的观点。因此，与仍旧承载着统一的沉重整体的现代意义的“社会”相比，今天许多人类学家更喜欢“社会性”这个术语（e.g. Strathen 1988；Ingold 1994c；Fardon 1995b），这个概念是说社会需要个体行动，由此两个人相互深入地理解对方。

庄严的四重奏，从标准化向普遍性的转变

在这个领域对社会秩序的主要叙述的历史中，人类学家有很多理由去强烈质疑由社会描述的图像。就像上文暗示的，我们自己的社会观念，以及它所包含的元素都是西方的地方性历史作用力的产物，即民族—国家、资本主义、帝国主义和殖民运动的兴起。现代西方社会理论所偏爱的社会图像就是要反映西方社会生活随着这些力量的改变而发生的主要变化。我们用来研究“社会”的大部分分析术语都反映了历史上发

生在西方工业社会的独特的改革和革命，在西方，随着时间流逝，经济生活从政治中独立出来，政治生活又独立于教会，家庭单位则与它们都分离开来。一旦这些生活领域被区别为各自分离的范围，社会自然就被认为包含上述四个方面或制度。在社会理论中，要理解社会的秩序就要分别研究彼此不同的经济、政治、宗教和亲属关系系统。对西方来说已经是标准化的东西获得了普遍性的地位。

只要想一下那些经典的人类学专著就会发现，在亲属制度的篇章后面，往往是经济，然后是政治，最后是宗教。施奈德曾经批评这种人类学中的庄严的四重奏，他说每个部分“都被认为是构成社会的自然的、普遍的和有效的组成部分……［亲属制度］……被不正自明地看作与其他制度不同，但既然共同组成了建构社会系统所需的主要建筑模块，它们之间又都是相关联的”（Schneider 1984：187－8）。人类学家曾经据理力争说，在他们研究最多的（世界上的“原始人”）民族中，亲属制度在他们的社会秩序中是优先的，而不像我们是政治或经济优先。亲属关系在他们的经济、政治和宗教生活中扮演了重要角色。然而，“以亲属关系为基础的社会”的观念在分析上依赖于对四重奏——或者，欧洲文化所区分的社会领域——的每个音部的区分。施奈德主要认为社会的四个范畴是西方文化的地方性假定，因此在应用到跨文化研究中时没有什么分析价值。

庄严的四重奏的人类学应用的演化日程

在理解其他民族的社会性时，要警惕西方的社会秩序范畴的普遍性，注意到其中隐含的政治意味是非常重要的。当这个庄严的四重奏不是被当作地方性的社会事实，而是普遍原则时，它只能反映出西方与非西方在价值上的区别，“他们的社会性的特点是什么”已经不再是个深刻的问题，而是要问“他们的社会生活在多大程度上接近或远离我们当代西方的状态”这个问题，就算公开的记录表格是功能主义的，还是带有强烈的进化论色彩，因为它在问：“一个‘社会’的社会文化复杂性距离发展到我们的水平还有多远?”描述和判断都是以西方的常态为标准构建的。正是在西方，生活的这些领域彼此分离，并且从一个又下一个的权威那里获得了确认。这种制度间的分离被认为是进步和现代文明复杂的制度结构得以发展的根本和关键所在。“原始社会”只是意味着：这个社会很简单。潜在的原因——是我们的标准和评价认为他们原始——被忽略了，他们因此被直接了当地划成了原始的。他们从未发展；

他们没有在现代西方所具有的复杂制度——因此没有发展的前提。他们生活的政治和经济领域仍旧深嵌在亲属关系系统里。因此在“科学的”标准（在这里起源于——要记住——西方人公认的知识）面前他们是原始的。以庄严的四重奏为评判标准，惟一能够得出的结论可能是——不论科学与否——“原始社会”处于“社会”的低端层次上。然而，复杂性是个复杂的事物，其判断依赖于观察者的眼睛。

关于原始社会的隐含的意味简直是五光十色的。从一开始，人类学理论就普遍伴随着二分法的大分水岭，将原始社会与文明社会区别开。对涂尔干来说是机械团结和有机团结（Durkheim 1964）；对列维－斯特劳斯来说是冷社会与热社会（Levi－Strauss 1966）；对盖尔来说是前科技社会和科技社会（Gell 1992）；对古迪来说是前文字社会和文字社会（Goody 1977）；对杜蒙来说是整体观的（集体的）社会和个体主义的社会（Dumont 1977）；对马克思来说是前资本主义社会和资本主义社会（Marx 1965［1857－58］）。像这样不同的概括分类常常都是自我评价的，对其他人的研究启发不大。因此通过这些范畴来对其他民族进行分类——不论积极地还是消极地——都不止是说，比如，“他们有社区所以没有自由”，还意味着“如果我们重视社区，我们就没有自由”，或者“如果我们在生产上取得进步，我们就会更自由”，或者还有“如果我们不能在生产上进步就说明我们是未成熟的和没有创造力的”。每一个这样的二分策略都与西方特有的价值观念相一致，后者的价值在制造这个大分水岭时被进一步加重了。

经济生活的复杂性，尤其是其技术方面，直到最近才成为人们在解释原始人生活时偏爱的策略。人类学并没有完全放弃马克思关于“技术简单”等同于“头脑简单”的假设（Marx 1965）。人类学宏大的进化纲要曾经将主要的注意力都放在了技术方面，假定技术发展是社会其他方面发展的先导原因（在这种地位下，甚至识字都被看作“智力的技术”［Goody 1977］）。世界上所有的狩猎采集者都被集中在“社会—政治”发展的低水平上，因为他们只搜集食物。狩猎采集者，由于忽视了对天性的驯服，都被划在社会发展的最低阶段。狩猎、打鱼和采集食物的技术简单的必然推论是，他们缺乏发展更广阔的社会和政治关系的能力，而这对社会发展是必须的（e. g. Sahlins and Service 1960；Service 1962；Woodburn 1982）。“部落社会”是这个阶梯上更高的一环，因为他们已经具备了园艺技术。他们已经能够生产和储存剩余食物，因此也就能够创造更多“社会中心”的情景，并以此在经济上、因此还有政治上与更大的社区的人们相联系。这个观点认为社会的政治结构是通过经济交换

创造出来的，等级制的社会整合也是由此而来的。在新进化论中（e. g. Service 1962），“酋长地位”之所以在社会整合水平上“高于”部落成员是因为前者控制了食品再分配的重要网络，而“国家”则由于其官员复杂的经济权力而处于最高水平上。根据他们的等级结构的进化水平不同，人们认为这些民族的社会程度也是不一样的。

“家庭生产模式”和作为等级秩序的社会

人类学的社会观念（等于“社会结构”，实际上是“社会性［the social］”）通常是由以下两点来定义的：（1）分离和对抗的结构；（2）不平等的结构，或者统治和隶属关系的制度的细节。平等民族被认为比那些偏爱等级制度的民族更缺乏社会性正是由于他们的社会较不发达（e. g. Bloch 1977）。人类学投注在做事的平等方式上的目光一直是充满怀疑的。

萨林斯（Sahlins 1972）为平等社会和获得了政治—经济等级结构的社会性提供最清晰的论据。他主张，“部落”民族遵循一种典型的基于平等法则的“家庭生产模式”，而为了获得社会性，与这种平等法则相关的道德标准又必须被克服。问题来自“家庭生产模式”中的家庭财产被赋予了经济上的自主权这一事实。与资本主义系统相比，“家庭系统，”他说道，“只设定了有限的经济目标，定性于生活方式方面，而不是定量于抽象的财富多少”（Sahlins 1972：86）。尽管他证明了在这种形态下人们过着一种“丰裕”的生活，人们有自由有闲暇，吃得好不辛劳，但他还是认为这种社会是有缺点的——这种家庭模式只能满足关系密切的人的、因此最终是自私的家庭的需要，而不适用于更大的整体。结果是，家庭模式的生产，萨林斯感慨道：“在某袋著名的土豆里具备了所有的由这些土豆构成的组织”（Sahlins 1972：96）——在事物的表面之下潜伏着小规模的无政府状态；背景中存在着混乱。

到这里为止，也许都还不错，但萨林斯进一步断定，由于强调生活品质和亲密关系，“家庭生产模式”类似于自然的状态。在其内部，它没有提供将一个成长的共同体维系在一起的机制；也就是说，作为一种经济运作模式，它没有办法强迫人们更加努力地工作。从经济上讲，“原始”社会因此是建立在反社会的基础上的（Sahlins 1972：86，97－8）。部落生活变成社会性的，并形成了社会，只有在这种情况下，家庭生产模式的“经济缺陷”——其道德标准是自主、平等与闲暇——通过酋长的政治力量和经济开发被克服了（Sahlins 1972：134）。对于部落社

会，萨林斯不但使家庭和公共领域相对立，而且认定前者，即家庭生活中的亲密关系，是自然的领域。这样看来，只有公共领域——酋长通过政治强制的手段在其中发挥作用——才适合“社会性”这个标签。集体性，很可能是为了达成自身，经过界定变成了与等级结构和交换及强制制度相关的东西。要获得社会性就要投身于等级关系。

这里，思考方式的一个微妙的变化就证明了我们关于个体和社会的看法显然是自相矛盾的：社会的角色被我们理解为在为社会充数的自我中心和反社会的个体之上和之外运行的力量（Sahlins 1999）——除非自我中心的小单元包括了一系列家庭关系。那些萨林斯断言是反社会的亲密关系也就是那些集中于照顾和抚养孩子的关系。就算我们忽视萨林斯所说的孤立的家庭单元的可疑地位——实际上对大部分当地民族来说，家庭都严格处于社区生活多方面的日常关系的背景之中（e. g. Overing 1993a）——萨林斯关于家庭单元的假设与西方的社会观念完全契合，后者假设具有社会重要性的公共领域与由家庭和亲属关系生活构成的反社会的私人领域是相对立的，私人领域被认为是站在自然这一边的。在这样的叙述背景中，如果一个人将“部落社会”的经济基础划为“家庭的”，那么下一步就会合情合理地认为“部落社会”是反社会的——而且类似于“自然的状态”。这样的主张将是原始主义的一个现代的、强有力的表达。

也许更仔细地观察一下那个如此诋毁家庭关系的西方二分法还是很明智的。然后我们可能就会更好地理解其在人类学文本中的韧劲——比如萨林斯就用它来形塑“家庭生产模式”，以及它在遮掩当地的思想和经验时所扮演的重要角色。

一个女权主义的批评

玛丽莲·斯特拉森（Marilyn Strathern 1988）通过对美拉尼西亚民族的研究，从女性主义的视角提出了对人类学中普遍应用的社会建构的重要批评。在现代社会理论中，女性主义的批评通常在社会建构的去中心化过程中扮演着至关重要的角色。它的成功在很大程度上是因为对体现在西方的公共和家庭的对立上的男性偏见的关注，而且，就像有人证明的那样，女性主义的批评还含蓄地将女人和男人根据评价与西方思想中其他强有力的二分法中的两项分别联系起来，比如，自然与文化。斯特拉森认为新几内亚当地人，特别是她所调查的哈根人（*Hagen*），不具备毫不含糊的憎恶女人的社会性认知，而这一点却是西方社会秩序分类的

特点之一。哈根人那里没有西方社会观念的对应物，后者将一切形而上学的问题都归因于这个概念，比如有个观念认为，女人通过生子而自然地成为女人这一过程，对于男人来说，则需要从文化意义和社会意义两个方面来完成这种诞生过程。斯特拉森写道："不管社会的概念在分析上有多大的用处，我们也不能依靠当地的对应概念来证明在当地使用它的正当性。"（Strathern 1988：3）

她解释说，在西方的社会秩序的观念中，社会的权力经常都是通过控制外在于社会的个体来认定的，这些个体被认为是需要社会来教化的生物学素材。社会对个体的社会化过程变成与驯服自然的观念具有相同的意义。在这个特别的社会模式的中心，还存在一种性别关系的象征论和对两个性别分别的评价，部分和整体（社会中的生物学个体）之间的关系被看作是女性和男性之间的关系（Strathern 1988：94）。更大的整体，或者说社会的集体控制力量，与男人的公共领域相一致，而附属的、个性化的、家庭的私人领域则属于女人——以及她们以生理为基础的活动。实际上，在西方的社会模式里，生活中支配性的公共领域和附属的私人领域之间的严格界线被认为是社会得以被创造出来的原因之一（Strathern 1988：94－5）。这是关键所在。如果不是男人的集体主义对女人任性的、非集体的和以生理为基础的家庭领域的管理和控制，社会就不会存在，文化也无从谈起（Strathern 1988：94，318）。

在这个独特的创造社会的神话里，"原始人"和女人占据了同样的象征地位。女人典型地通过个性化的家庭亲属关系纽带联系起来，"原始人"同样保持了亲密的家庭亲属关系，两者都被隐喻性地比作自然领域。换句话说，他们创造文化和社会的能力是微不足道的，而且都处于社会性的最底端。和任何对社会性的其他描述一样，上述关于社会的叙述也有其历史以及政治上的理由和意含。

毫不意外，作为一名女性主义者，斯特拉森批判了与上述故事相一致的人类学的社会性概念，其中社会被隐喻性地划分为男性的领域。社会被看作是可调节范围更大的社会性；它等同于男人的公共领域，聚集起全体男人为社会负责。这与女人的个性化的、家庭的行为形成了鲜明的对比，后者被看作男人的、乃至整个社会的"难题"，它们威胁和冲击了全体男性之间的团结（cf. Pateman（1989：641），此人评述说，卢梭式的社会契约只是针对男人的，女人不但被排除在外，而且被看作是对运行良好的社会的持续威胁）。作为一名人类学家，斯特拉森最关心的是在考虑到当地人对社会性的观点的同时，坦率地做好记录。

她注意到很多对美拉尼西亚人社会性的描述都遵循着西方关于社会

的叙述，假定男人的集体行为构成了社会，男性之间的团结纽带提供了社会必须的凝聚力。在人类学文本中，自从马凌诺夫斯基发表了特洛布里恩德的著作之后（Malinowski 1922），美拉尼西亚人一直因他们伟大的交换仪式而著称，该仪式以另一种的方式将很多自治社区联结成更大的社会结构，大头人可以藉此获得权力和声望。经过分析，人类学家认为这些男性交换仪式的结构导致了社会控制，群体的整合以及社会稳定性的提高。交换仪式的政治力量为社会的形成提供了必须的团结，否则由于个体要求的个性化、离心化的倾向，社会将是不可能的。人类学家假定社会结构关心的是男人群体，社会就是男性之间的团结（Strathern 1988：52）。这个流行的人类学神话认为男人的集体的仪式和交换与社会内部的社会性关系的建立之间存在着支配关系，而这正是斯特拉森要彻底摧毁的。

根据斯特拉森，当地人对自己的社会性的观点应该采用一种不同的叙述方式。在美拉尼西亚人中间，她说，从来没有男人想过要将男性的价值观念提升到社会普遍的层面。男人不会把女性的价值观念仅仅当作他们自己行为的对应物。关于男人和女人的刻板印象中不存在简单的二元分裂。男性的集体生活没有承担显著的社会性——也就是一些列男性支配和反对女性的社会价值观。相反，男人和女人都被指向了同一个目标。几乎所有男人的努力都是为了“产生相同的家庭亲属关系、成长和关于女人的生育能力”（Strathern 1988：318；cf. Overing 1999）。“集体的”和“家庭的”目标融合在一起了，因此斯特拉森认为“美拉尼西亚人集体生活的形态通过西方的社会模式描述得不够充分，而且不论男人被描述成什么样，也不可能被描述成这个实体的创造者”（Strathern 1988：319）。更确切地说，集体行为在美拉尼西亚是一种类型的社会性——它们与家庭关系的社会性共存；它们与后者轮流出现却不可能支配后者。男人不被认为比女人“更社会”。与我们西方的社会图景相比，美拉尼西亚人没有把社会性想象成各种力量的上层建筑的结果，男人的集体生活也不被认为占据了优势地位，有特权支持对社会“其他部分”的评论（Strathern 1988）。一句话，我们必须坚持将“他们的集体性”和“我们的社会”合并在一起的人类学倾向，因为如你所知，美拉尼西亚人没有社会。他们有的只是社会性。

基本上，人类学家，在使社会的观念客观化的过程中，已经将现代西方价值与判断的属性转变成分析的观念，并通过这些观念看待其他类型的社会性，在这样做的过程中，他们经常提出的问题使当地的经验理解起来更困难而不是更容易。大问题是“变成社会的”到底意味着什

么？如果我们将社会定义成等级和强制的制度，那么明显事实是许多本地人并没有很多“社会”，而且也不需要（e. g. Claster 1997；Overing 1993b）。但他们显然是社会存在，而且他们碰巧也对人固有的社会性有着自己强烈的看法。

参见：能动和能动性、常识、文化、性别、人文主义、个体性、亲属关系、无家可归者

48 刻板印象

刻板印象和形成刻板印象的实践——给一个类别或阶层的所有成员分配相同的特征——还没有被社会科学完全接受。三种主要的分析方法——社会学的、心理动力学的和认知研究的——同时将其与恶化和对抗性的群体关系联系在一起（Ashmore and Del Boca 1981）。刻板印象被定义为“对一个群体的相对呆板和过度简单的设想，群体中的每个人都被贴上了群体性格的标签”（Wrightsman 1977：672），其功能是“大量被归为某个群体的特点导致个体对他人的评价采用了整体的格式塔形式”（Pettigrew 1981：313－14），刻板印象被认为来自道听途说和谣言，而不是来自事实的归纳；是将自己的价值观和期望简单投射到周围的世界中去（Allport 1954）。有人认为，刻板印象是那些缺乏认知复杂性的人的手段；是那些惧怕模糊性的和对刺激分类不敏锐的人的强烈倾向；具有这种倾向的还包括那些被情绪包围的或心烦意乱的无法完全参与认知分类的人；或者那些自身被去个性化，进而推己及人的人（Wilder 1981：235－40）。因此，刻板印象对一个群体多种多样的成员下了过于单纯和荒谬的结论，而且这个结论越是暧昧和粗俗，被贴上集体的标签的社会阶层就越高。

简而言之，刻板印象被看作是一个大而无序的概念堡垒，蜷缩其中的群体通常都能自欺欺人地相信自己的传统安全、正确和值得尊重，同时他们自我唤起的满怀偏见（但却是自我满足的）的反应指向的也是别人的伪装和自己的幻觉，而不是实在的人（Basow 1980：3－12；Glass-

man 1975：14－20）。因此，刻板印象才会被描述成社会病理学的根源；它们是误解的根本原因，由此也导致了棘手的和压抑的性别歧视、种族主义和阶级压迫（Elfenbein 1989：viii，158），以及本不该发生的恐怖的侵略、战争和屠杀（O'Donnell 1977：23－4；Lea 1978）。

社会科学对刻板印象的传统评价

当下社会科学对刻板印象的兴趣可能来自华尔特·李普曼，尤其是他的《舆论》（*Public Opinion*）一书（Walter Lippmann 1947［1922］）。李普曼认为，现实对人类来说实在是太复杂了，不可能直接理解（Lippmann 1947：89ff），因此人们就在脑海中建立了一个拟态环境，刻板印象就是其中的关键部分之一。现代社会生活如此的匆忙和多变，人们已经没有时间和机会去建立亲密的关系了，因此，从经济性上考虑，需要以概括的和类型化的方式来看待事务。同时，在人们喜欢绝对还是厌恶恒定的限制之间，是否具有一个规则的世界观是二者之间的清晰分野。因此，刻板印象扮演了摘要的角色，简化了感觉和认知，并帮助将环境信息整合进一个统一和规范的形式里去。然而，这摘要不是个体通过试验获得和维系的，确切地说，他们是通过文化实践习得的。刻板印象构成个体世界观的主要的组成部分，但它们也意味着要对来自文化习性的数据强加一个前理性的鉴定和分类。刻板印象进而使人们对这个世界"有偏见的"、臆断的认知和结论合理化了。

关于刻板印象的三种主要的分析方法（社会学的、心理动力学的和认知研究的）从李普曼时代以来得到了长足发展，并都将目光集中在刻板印象的事实错误、过度概括和怀有偏见的固执等特性上。社会学方法（cf. Chapman 1968；McDonald 1993）关注的是群体对刻板印象的利用和信赖背后的社会文化因素。刻板印象被看作是时间和空间上稳定的意识形态策源地，是个体在社会化过程中习得的。而且，由于不同社会群体用以建构世界的分类系统的错误搭配，刻板印象可以被看作是一个自足的话语，在表演者的世界里非常独立地支配着所有的"真实值"，而不考虑与他们声称要描述的"他者"之间的联系。作为一个群体的"认同修辞"不可或缺的部分，刻板印象发挥着群体性格的社会建构之功能，作为对他人的标准方式，围绕刻板印象形成的舆论支持社会团结和整合。通过共同参与对他者形成偏见的过程，个体们能够表达共有的群体成员资格并期望获得他们的伙伴的承认。

心理动力学的方法则主要关注人类天性中的本能和无意识因素，它

们可能造成了群体之间恶劣的关系。比如天性中的侵略本能，以及由特定本能和紧张的社会形态之间的辨证关系带来的各种人格类型（比如独裁主义者），都被认为激发了人类对他者的偏见（cf. Wrightsman 1977）。认知研究的方法则拒绝关注动机和意识形态，而是认为人类加工信息和理性思考的能力是有限的。这里，刻板印象表现了对环境的感知的崩溃，人们的经验不再是被直接地和整体地认知的，认知也不会因为新数据的出现而改变。这些系统的与感知有关的偏见都是由于不可避免的人的不可靠性。当受到环境刺激时，人们竭尽全力将环境的复杂性降低到可掌握的程度，就会使用未经检验的认知捷径，而后者又会倾向于变成自在的。由于通常的“我向思考（*autistic thinking*）”，刻板印象不够敏锐，无法提供有效的概括，它们与自身承载的现实之间的联系也仅仅是偶然的（cf. Klineberg 1951；Peabody 1985）。

总之，刻板印象一般被看作是过度概括的、过于武断的、二手的并且是部分的感知，它扰乱了描述和评价，仅仅反映了意识形态的偏见、本能的动机或认知的局限。

对刻板印象的另一种评价

然而，上述坏印象有时也未必正确。如果我们能够分辨出刻板印象作为一种话语和认知手段能够提供什么的话，也许就能够给刻板印象的实践以更高的评价。

首先，刻板印象同时导致对抗和夸张。通过前者（通过比较和对照），人们将获得存在的观念：通过持续地“玩面对面的游戏”——这是布恩（Boon 1982：231）的术语——人们认识到了自己与他人之间的差别。通过后者（通过夸张的手法），就像道格拉斯建议的那样（Douglas 1966：4），人们获得了透明度和清晰度。因此，正是在刻板印象中，不同的身份认同感才会被认为是存在的；通过假定不同的刻板想象的存在，个体和群体才能保持他们的归属感，同时在刻板印象的夸张之下，自我与他人之间的差别变得前所未有地清晰。与来自外部的苦难相比，刻板印象被看作更主要地是面向内部的：向群体内部，甚至，向个体内部，为他或她提供了专属自己的令人振奋的习惯。

从“内部”群体边界来看，刻板印象可以用于一个更有用的目标；个体可以利用刻板印象来绘制认知地图，并将自己定位于一个常规的和安全的社会风景中。这就是认知“计划”（Neisser 1976：53－4），人们以之作为指导，以个人的有序和已知来探索未知和潜在的混乱。也就是

说，刻板印象是一种稳定的、流传广泛而主题含混的流通，为原初的认知范围提供了有意义的要点。它们还为个体提供了方位感，个体藉此参与互动，筹划社会关系，并开始了解——从一个安全的距离——他们的偏见与最终发生的社会关系和社会存在到底有多大的偏差。不管社会领域被构想得多么多样化，也不管其动向多么不可预料，个体仍旧不想被要感知什么和如何开始行动所困扰，实际上，刻板印象越是简单和模糊，它能够适用的社会情境就越多。也许刻板印象确实源于将“外部”世界典型化为夸张的对抗，认为他者的文化特点是外来的，并与自己的文化相抵触；但是“向内”的刻板印象也确实为确定的归属提供了认知工具。如果说在几何学上两个相交轴才能确定一个平面上的一个点的位置，那么在刻板印象中个体发现已经有一个现成的认知轴帮助他或她来确定自己的位置了（cf. Price 1992：58－9）。

另外，刻板印象从来都不是孤立出现的。至少伴有一个对比对象，经常都是一个系列：“明白事理的英格兰人”对“愚蠢的爱尔兰人”对“吝啬的苏格兰人”对“小偷小摸的威尔士人”对“傲慢的法国人”对“神秘的印度人”对“秩序井然的中国人”对“潦草莽撞的澳大利亚人”，等等。如果说刻板印象是认知之锚，那么一系列的锚将个体固着于一个充满并期待形形色色事件的社会文化世界。每个孤立的刻板印象都可能代表对大量不同的实践的曲解，但一系列的刻板印象则提供了一个多变的、丰富的、包罗万象的阵列；不管这些标签距离他者实际的属性和倾向有多远，也不管有多虚假，这些刻板印象共同构建了一个一致的、可预料的和更广阔的背景，并且在形式上为全体成员所共有。

总之，刻板印象代表了一种速记法。对未来可能出现的规律性和同一性而言，它是一个用来了解社会文化世界的可靠的、可预料的、清晰的和快捷的途径，一个使各种复杂情感得以具象化和表达的现成方法以及一条概括的捷径。这样一个基础不单对不确定性和不可知性是必不可少的屏障，而且是对行动的鼓励——如果不是有了刻板印象的偏见和对将要发生的事情的预见的盲点，有效的行动很可能就会因为行为者的自我怀疑和无法看到环境的所有方面而被放弃（cf. Lippman 1947：114；Rapport 1998）。

刻板印象的个体化

形成刻板印象也就是参与一个社会文化的表述：知道世界上有“法

国人”和“印度人”，知道他们分别“傲慢”和“神秘”，而且知道这些词是怎样被放在一起的；还要知道这些词该如何发音，怎样在日常交往中将它们与行动联系起来。形成刻板印象，简言之，就是将个体文化适应表示成一系列经常使用的、也许广泛共享的实践。

尽管如此，还是会有人认为，刻板印象的表述本质上仍旧是外在于个体的：它是个体要手腕并建立关系的凭借。因为，当个体求助于刻板印象时，刻板印象提供的对经验的理解是非常宽泛的。个体可以被认为选择了抑或是适应了刻板印象，并以此来发展他们的交往，用一个刻板印象来反对另一个，并将他们在想象中企望的东西私人化。刻板印象强调理解，对于被建构物来说，它可以作为一种结构、一套语法或一剂粘合剂，但其自身却不能决定建构的过程。

刻板印象作为一种表述的“外在性”（以及其被背景化之后的“内在性”）会涉及刻板印象更深层的特征：惯性。关于刻板印象的长期性，及其面对“客观的”矛盾论断时的固执和一贯性，人们已经有很多了解。有人认为，正是由于这种推论的稳定性，一个人对互动交换的占有才是安全和有保障的。除了这种安全性之外，也许只有在这种常规的杂乱形态下，人们的生活才是最离经叛道和最有创造性的。正是这种公式主义使想象力私下里最自由的翱翔也不会产生多少公共的后果。就像维尔吉尼亚·伍尔芙（Virginia Woolf）形象描述的那样：

> 人不能轻视这些句子，它们像罗马的道路穿过喧嚣一样穿过我们的生活，既然它们强迫我们像文明人那样行走……尽管在同一时刻，他正在低声地喃喃自语，所说的也毫无意义……

简言之，刻板印象的普及根本不需要放弃个体精细的习惯、经验和意义，事实正好相反。参与一个刻板印象的表述就意味着个体找到了一个方法来保护自己的禁区：即关于世界的图式，行动的背景以及在这背景中只为他一个人展开的旅程。甚至可能有人会认为，关于一个环境的印象越是刻板，个体以之构成的认知活动就越是动态和多样，刻板印象和私人化是一个认知硬币的两面（Rapport 1995）。

刻板印象的现代性

已经有人认为刻板印象为应对世界的随机性和复杂性提供了推论上和概念上的屏障。这种静态的、有限的、呆滞的说法提供了恒定的识别

风向标，在其指引下，相似的认知指令才能够重复执行，稳定的集体节奏才得以保持（Sherif 1967：157－60）。实际上，通过全球化、大众传媒、跨国企业和旅游等“一体化”进程，社会生活的规模和进步的速度都日益增长，刻板印象的吸引力也可望越来越高。一个运动的世界在推理和概念上最终会更加强调刻板印象——以俗话、谚语和口号等形式。当一个人不确定的经验被固定化，其开放的旅程受到限制时，他才能够在以刻板印象为基础的互动中感到自在（cf. Rapport 1994c）。

用兹德维德的话来说，当前的世界就是一个充满“陈词滥调”的环境（Zijderveld 1979：4－5）。陈词滥调支配了个体的语言、思想、情感、意志和行为，现代的“被大众淹没的人”只有具备了刻板印象才能感觉自由（Riesman 1958：376－7；Drazdauskierie 1981）。社会互动被语言的“预制品”所支配：“绝大部分语言都是公式化的、无意识的和复述别人的，而不是被提议出来的、创造性的或随意制造的”（Fillmore 1976：9）。尽管如此，刻板印象的意象的流行已经不再被认为是那么愚昧和蛮横的，对交流和礼貌的威胁也大为减少，同时，刻板也不再主要被看作是支配和领先他者的基于偏见的工具，更不是人们只是以陈腐的、集体的词汇进行思考的证据，而是个人赖以在一个多变的、日益复杂的世界里快捷地计划和建立一个安全的个人归属的方法。它是一种认知的手段（与其他多种认知建构共同发挥作用，能够提供非常不同的环境图式），其固定性和还原性同时也是一种使大量的变迁和多样性得以概念化的方法。个体的认知之所以趋向刻板印象是因为后者是一条形成秩序的捷径，当然同时也会导致对各种各样可能不可比的数据、人和事物的歪曲。

参见：分类、认知、家与无家、迁移

49 深 描

深描是克里福德·格尔茨（Clifford Geertz）引入人类学的一个概念。在1973年的一篇文章《深描：通向文化的理解理论》中，他创立了这个理论，而最好的例证则出现在他1972年的文章《深度游戏：关于巴厘斗鸡的记录》中（这两篇文章都收录在《文化的解释》（1973）中）。这两篇文章迄今为止仍旧是后来人们所知道的“解释人类学”的核心文本，并在上世纪70年代以来人们对人类学的兴趣——从社会结构到意义——的广泛（如果有争议的）复兴中扮演了重要角色。

对意义的理解

格尔茨是从马科斯·韦伯的论述出发的：人类悬挂在自己编织的并仍在编织的意义之网上；最重要的是，人类为了自己而使自己有意义。这些意义之网在人类学中被认为共同构成了“文化”，其意义是象征主义的。人类学，与其他事务相比，是对文化的比较研究，是对符号交往的分析。

但“文化”也是其他学科的研究领域，包括：社会学、民俗研究、文学批评。人类学研究的不同点，在格尔茨看来，在于其操作化的方式；人类学家所做的，首先也最重要的，是民族志。民族志可以被看作是一种“记录”文化的特殊方式，一种特别的“浓重”的写作。人类学的分析，一言以蔽之，就是在深描中冒险。

“深描”一词，是格尔茨借自哲学家吉尔伯特·赖尔（Gilbert Rule），赖尔在一篇专题论文中用其来评估眼睑抽搐和挤眉弄眼之间的区别。就关于这两个明显可见的行为的现象学的观察和浅显的描述来说，眼睑抽搐和挤眉弄眼之间没什么不同，都只是一只眼睛的眼睑突然闭合了一下而已。然而一个是非自愿的动作，而另一个（可能）是密谋结盟的信号；关于它们的社会意义，差别是很大的。这还不止，进一步的复杂性（和意义）不只来自眼睑抽搐和挤眉弄眼差别，还来自假装的

抽搐、模仿的挤眼、练习如何模仿挤眼、假装在练习……等等。条分缕析这些意义的层次就会使描写渐趋浓重起来。而这，格尔茨建议，就是民族志的目标所在：深入到行为的表面之下去寻找积累的推论和暗示的层次，以及意义的等级结构，正是以这些为基础，眼睑抽搐、挤眉弄眼、滑稽的表演和模仿才得以被生产、感知和解释。

要将挤眉弄眼和眼睑抽搐区别开，而且要发掘出可理解的象征含义框架，需要一种特别的着眼点：微观而精确的。深描的特点就是复杂的专门性和情景相关性；而这些，反过来，必须主要依靠长期的、广泛参与的定性研究，而且这研究要在一个小规模的、甚至闭塞的环境中进行。这不是说人类学研究不要延伸到大尺度的背景中去——这个村落或城市、整个社会或文明——而是说宏大的结论要从有代表性的从小型的、特征密集的事实研究中得来，广泛的抽象要以小范围的细节为基础。随着研究的发展，人类学分析对潜藏的概念性结构的研究也越来越精深，正是这个结构在特定社会文化环境内赋予象征的运用以意义。

在阐释深描的过程中，格尔茨特别强调了“文化”和“象征”的观念。文化被认为是象征系统（宗教、意识形态、常识、经济、体育等）累积的总体，人们以此赋予自己和他们的世界以意义，并向自己和他人呈现自身。一个文化的成员以其符号（挤眉弄眼、十字架、足球、猫，衣领、食物、图像、文字）为语言来阅读、解释、表达并分享意义。既然赋予生活意义是人类存在的主要目标和首要条件，对文化（以及有意义的象征的交流过程）的阅读就是件恒常的事。

象征的交流是公共的，但并不因此就是显见的。因为象征本质上就是模糊的，它所负载的意义必须被理解，其自身是否被通读一遍并不重要。此外，这种阅读大可不必执着，也没必要读那么透彻。人类学家的任务是刻画一个文化，进而，去理解这个文化的成员在某一时刻的理解。阅读和理解文化，就像人们在破译一个古代流传下来的原本的合唱曲。而且这个合唱曲经常是用外国话写成的，在一个单行本中也往往是残缺不全的，带着潦草写就的注脚，表现为转瞬即逝的行为而不是语言词汇。因此，格尔茨精练地总结道：人类学对文化的研究不是“探寻规律的经验科学，而是寻找意义的解释科学”（1973：5）。

作为科学与虚构的解释

进行深描，解释个体行为象征的文化意义，是个非常复杂的过程；但由于这个过程具有客观性，并留有反驳的余地，所以仍旧是“科学

的”。说它是复杂的是因为，我们已经看到了，任何社会情景中隐藏的意义结构都是多样的、局部的和纠缠的。另外，不单是人类学家，包括该文化成员自己也都深陷于自己的理解之中，人类学家的记述是对解释的解释：是对当地人对他们及其伙伴的行为的建构的再建构。

尽管如此，格尔茨断言（依据后来的哲学家路德维格·维特根斯坦的工作），由于意义天生就是公共的，所以这仍旧是一项科学的工作，并适于理论概括。对人类学家来说，当地人运用的象征逻辑可能是莫名其妙的，概念的结构也是不够明确的，但这些都是由社会建立、维系并使之合法化的。而且，这些都是公开上演的，与具体的社会事件和场景紧密相连，表现了共有的社会世界。简而言之，给予行为意义的过程不是私下里发生在个体孤立的头脑中，而是依赖于天生在公共空间的共有象征的交换。从这里开始，人类学家就有希望参与象征的交流并了解文化的意义。

然而，由于对文化的深描需要解释文化成员对象征体系每时每刻的解释，人类学家的记述仍旧是一种想象的行为和虚构：某种通过记述过程拼凑（即使没有虚构）出来的东西；某种他或她从谈话流和瞬间行为中提炼成语言又置于纸面的东西。这就意味着深描的民族志仍旧不彻底的和可争论的，可以被过去或未来的事实所驳倒，并总是可能被立足更深的解释所怀疑，被更加复杂的概念所解释。

最常引用的深描的例证是格尔茨的《深度游戏：关于巴厘斗鸡的记录》。格尔茨主张，大部分巴厘文化都“表现”在斗鸡场上，而斗鸡是一种流行的（有时不合法）魔魇，对它的解读能够对作为一名巴厘人到底意味着什么提供重要的洞察。首先，格尔茨说明了巴厘的斗鸡是如何被当地人象征成为它主人移动的生殖器的。之后，他继续展示了使用这个象征的结果如何一步步接触到巴厘生活的特征；因此，公鸡和斗鸡游戏就从巴厘各种各样的意义结构中获得了象征的形态。显然，这是具体化和夸大了的男性自我陶醉；是典型的人的动物性的瞬间释放；是向吃人肉的魔鬼和危险的黑暗力量供奉的血的牺牲；是对构成村落和场景（亲属群体、灌溉协会、教堂机会和种姓制度）的社会母体和社会紧张的表述；是对地位竞争、获得和失去尊重、荣誉、尊严和敬意的庆典；是对领导才能和忠诚的表达；是分享赌博乐趣的机会；是一种艺术形式，使日常经验对于参与表演主角变得能理解、可想象和有意义；是对阳刚之气、骄傲、死亡、丧失、愤怒、仁慈和机遇等社会主题的包装和展示；简单点儿说，这是巴厘人建构的关于他们自己的一幅题字、一个虚构、一个模型、一种隐喻、一个隐含在社会中的注脚。格尔茨的观点

已经在文集中以情感充沛的语言公开地表达出来，他应该对巴厘的斗鸡有了充分的了解，至少能够从中看出社会是如何建构的，以及个体是如何被结合在一起的。既然能够公开表达就是在文化上已然实现，那么，巴厘人的性情和作者的气质之间就通过各自的表现彼此建构和再建构。

对格尔茨来说，解释人类学的任务是双重的，一方面要揭示形塑人们行为的概念结构，另一方面要论证这些结构在决定人们的行为时扮演的角色。在这个冒险之旅中，深描是必不可少的。

参见：阐释、文学性、定性与定量的方法论、情境和背景

50 旅游业

除了战争以外，旅游业体现了全世界人口规模最大的单一运动。1939 年，据说有 100 万人到国外旅行；1990 年上升到 4 亿人。估计 2000 年有 6.5 亿国际旅行者，而国内旅行者的数目是其五倍。

具体点说，1990 年，600 万人游览了夏威夷；每分钟有 108 人进入巴黎圣母院；在罗马，进入西斯廷教堂的旅行者的呼吸和身体散发的热量正在破坏教堂的壁画；排队进入阿尔卑斯滑雪胜地的汽车的尾气正在杀死当地的植被，并导致雪崩和泥石流。一言以蔽之，世界上没有任何一个社区、国家或环境没有受到旅游业的某种程度的影响。有了国家政府的支持、跨国企业的推动，国家代理机构（比如世界旅行组织）的管理，加上越来越多的世界人口和每年 2700 亿英镑的营业额，估计旅游业已经是世界上规模最大的国际工业。最近，旅游业已经被认为是人类学关注的主要概念之一。（有人认为，只是因为旅行和人类学——“职业的旅行”——共有的“对他性的渴望”之间令人不安的相似性，才延缓了关于这个题目的研究［cf. Crick 1989］。）

旅游业与旅游

旅游业经常被从旅游（*travel*）中区别出来。对于旅游，就像马克

·吐温曾经写过的那样（1869：407），“对偏见、固执和狭隘都是致命的”（之前的奥古斯丁也说过：“世界就是一部书；待在家里的人只读了其中的一页而已”），然而，对于那些满足于“虚假”经验的人来说，旅游业则被看作是一个好笑的标签。

旅游，毕竟与“辛苦（*travail*）”——与工作和行动——有着语源学的联系，而旅游业代表了这样一种经验的集合，其中被动性占优势，而与外族人和真实存在之间的联系是被避免和抑制的。这是一种人为的、被削弱了的旅游，商业主义使其更加安全。与地方社会现实没什么不同，“被太阳晒黑的文化破坏者”搜刮着决心为其提供新式娱乐的土地，满足于在相对匮乏者面前大手大脚地消费（cf. Turner and Ash 1976）。往好里说，这是一种短期的、机械的关系，旅行者将当地人和他们的文化看作是可购买的商品，而当地人则将观光者看作可榨取的资源。“昨天的野蛮人就是今天的旅行者”，英国的社交名流和旅行者南希·米特弗德（Nancy Mitford）一语双关。

但是难道这种一成不变的区别就只是势利问题吗？是否可能是历史或数量的问题？因此，18世纪的游遍欧洲大陆的教育旅行只带来了相对少量的贵族旅游，19世纪欧洲的产业主义就看到了规模稍大的中产阶级旅游的诞生。20世纪更是目睹了数目庞大的旅行者，他们有“年假”，工作单调了可以开小差，你死我活的工作竞争之后可以安享带薪的退休生活（cf. Graburn and Jafari 1991）。特别是二战以后的西方，更便宜快捷的交通，专门的度假公司（在此前托马斯·库克的19世纪的引导下），电视中世界各地的信息，花在休闲上的剩余收入，如此种种都使旅行者（有点像“青少年”）成为社会期望和体验的新范畴。

史密斯（Smith 1989）将“旅行者”定义为“一个暂时休闲的人，他/她为了体验一下挑战自愿去一个远离家乡的地方游玩或探险”。人类学家这类人的研究以及对他们这种行为在社会文化上的影响的研究可以大致分为如下三个部分：经济方面、社会文化变迁方面以及意义和动机方面。

经　济

20世纪60年代，许多第三世界国家的主要出口商品（比如咖啡和橡胶）贬值；许多国家将旅游业当作了新的发展战略，世界银行和联合国也积极参与推动。旅游业似乎不需要大量的资本密集型的基础设施投入，而更依赖于现成的自然资源：阳光、沙滩和友好的人民。

但过去30年的经验却不是这样的（cf. Nash 1989）。首先，基础设施（高级酒店和饭店，交通设备）根本不便宜，更何况一度要在空间和品质上与当地人的生活适当地相区别；建设酒店的花费甚至高过了国家建设住宅的费用。第二，经验证明旅游业也不一定是增长型工业；季节性的需求波动和循环摆动是地方无法控制的。旅游者（和旅游从业者）的口味是变化无常和赶时髦的，旅游目的地会随着季节变化而盛衰。很多决策过程都受多国公司影响，后者运营着酒店、汽车租赁公司和航线。第三，大部分利润被“遣返”回第一世界国家；第三世界国家仍旧被限制获得硬通货。本地利润也倾向于被本地商业和政治精英所控制，因此当地财富的两极分化进一步加剧。实际上，为了保持游客对他们的国家整洁友好的想象，当地政府已经变得不那么慷慨仁慈了，当地精英不想让游客看到的不止是难看的自然废墟，还有类似的人：政治抗议者、招揽员、乞丐、贫民窟的居民和街上的孩子。最后，很多当地人放弃了农业来从事新兴的旅游业，却发现自己做着仆人的工作；同时政府却发现自己被迫要进口（更昂贵的）食品来弥补产量的短缺。

但是，有必要说明一下，对旅游业影响的另一种评价强调，它阻止了本地人口外流，并逐渐灌输了对社区和地域的自豪感。它鼓舞了本地艺术传统，提供了就业市场。它能够推动本地人改善环境的实践，并使全世界关注被开发的少数民族、妇女和儿童的困境（cf. Harrison 1992）。

社会文化变迁

来自非常不同的社会文化背景中的个体的交往意味着旅游业将给人类学家提供关于一度被称为“文化濡化过程”的很好的案例：不同的世界观初次而且相当突然地相遇所发生的翻译和相互影响。但是，既然个体游客通常都是利用假期到一个地方小住几天，而当地社区可能也习惯了有人以游客的身份出现，而且当地人是出于工作而不是消遣才为游客服务，因此经常有人争论说，文化借用更可能（也更广泛地）发生在当地人这边，而不是游客。当作为主人的社区要适应游客的需求和期望时，它表面上就会变成，即使不是更像游客的家乡环境的翻本，至少也是他们“假期”期望的反映（cf. Urry 1990）。

这个过程被戏称为当地生活方式的“可口可乐化”，同时暗示了卷入西方化（尤其是美国化）的过程和新殖民主义的过程。（在这个语境里，国际计算机巨人IBM和联锁酒店希尔顿国际的口号“世界旅游带

来世界和平”呈现出浓厚的游击和政治色彩。）有人进一步认为，由于当地人已经学会“在牲口栏旁”出售自己的文化，比如，将自己的传统艺术变成小古董或“机场艺术”（并将他们自己变成风俗离奇的怪异的异乡人），所以，当地的生活方式也就“玩艺儿化了”（*trinketized*）（cf. Greenwood 1989）。这真是个讽刺，旅行者“从远方来感受变化”，却发现那里已经被改造得适合家乡的口味；或者他们认为旅行者期望从当地文化发现的竟是“舞台上的真实”（cf. MacCannell 1989）。

当地生活变化最快的就数语言了。因为很少有旅行者会学习当地的语言，很多当地人都成了双语者，那些说得更流利的人大多从事旅行仆人、翻译、导游、侍者等职业。作为中介的能力自然使他们获得了不同的地位和物质回报，这反过来又加剧了当地两极分化的趋势：根据对旅行者和旅游行业的不同态度，当地人原来的社区分崩离析，有些人的生活发生了“有利的”变化。当地的精英往往会去分享外国人的、而不是他们同乡的生活方式和渴望；无独有偶，这些在当地为游客服务的中间人也往往变得比他们从前的伙伴更赞同游客的生活方式。

这样看来，旅行有时候就是在以另一种方式继续老派的殖民主义。西方从非西方攫取了自己想要的东西，破坏了当地社区的团结和传统。因此，康华德·希尔顿（Conrad Hilton）声称自己在从事“和平与理解”的生意的同时，也在炫耀自己的每一个饭店如何成为“一个小美国”，并“为对抗社会主义作着微薄的贡献”。同样地，这个美国艾德嘉·赖斯·布鲁斯联合公司（*Edgar Rice Burroughs Incorporated*）的副总裁曾经表示希望“购买”非洲民族—国家冈比亚；后者作为众多第三世界国家中的一个，除了联合国大使和他们所谓的独立之外，“一无所有；没有经济，什么都没有”，这个战略将把整个地区作为一系列“人猿泰山”度假村来推广。尽管这些故事不足为证，人们还是能够对辩论背景了解一二，在这个背景下弗朗兹·法农（Franz Fanon 1968）断言道，通过旅游行业，西方将世界的其他部分都变成了它的妓院（cf. Cohen 1977）；在这个背景下，希腊正教这样开始祈祷：

> 主耶稣基督……怜悯正教祖国的城市、岛屿和乡村……它们正被席卷世界的旅游风潮所蹂躏。请指给我们一条明路吧，好让我们能解决这戏剧性的问题，并保护我们的同胞，他们在如今的西方侵略者的现代精神折磨下，处于水深火热之中。

但警告之辞还是不可少的；上述反对旅行者的花言巧语和以前米特

弗德等人所言一样都是基于意识形态的。两者也都有点反动：从前是针对大众旅游必须的资金，现在是针对所谓的社区团结和传统的失落。但后者是一个神话。社会文化背景不是（也不曾经是）孤立的，限定的或均匀的实体，环境一直被包含在变迁中，并暴露在一系列影响之下（经济、社会文化、宗教政治），这些影响好像都来自外部并且很新鲜。而且，因为社会文化背景各不相同，而且内部是断裂的，人类学中旧有的关于“文化交往”和“濡化”的误传需要澄清和细化。

比如，当我们评估“旅游业”对“马来西亚文化”的“影响”时（King 1993），就会承认，旅行并不是一个整体现象，它的影响也就各不相同，这是其一；其二，马来西亚文化是一个特别的集合，其中的信仰和实践与不同人的相关程度也不同。这是一个多种文化形态（实践、客体、符号和意义）的混合物或集合，在于旅行者的各种偶然事件的大杂烩的活跃的关系中，这个混合物或集合也没有共有的名字。其结果是动态的、发展的和不可概括的。当然，有人会声称是“马来西亚文化”的捍卫者和倡导者。当然，这是一种修辞的策略，经常都是地方精英或经纪人，或者他们的候选人，为了在政治上获胜，将某些游击队的价值提高到正规军的地位（并在旅游文学中散布这样的信息）。这个制定策略的过程是人类学研究旅行的重要组成部分，但是不应该被错误地当成，比如说，“新的旅游过程给地方文化带来的有害影响”。因为在五花八门争论不休的符号象征之外，原本就不存在“真正传统的”马来西亚。

“濡化”，简单点说，以一种复杂和零散的方式发生，而且不只是个体世界观之间的授受那么简单。人们到异乡去走走看看，基本都是为了了解和成为他们自己，对旅游业带来的“社会文化变迁”的讨论，其实只是部分地理解这种方式的一个简便的手段（cf. Boon 1982）。

意义与动机

“旅游业”已经被人类学划分成一系列的类型（cf. Cohen 1979）：国内的、国际的、专注于景点的、宗教的、冒险的、民族的、探险的、教育的；游客也一样：从小资的 FITs（自由独立旅行者 *free independent travellers*）到工人阶层的背包族，再到后来的嬉皮士。正是旅行者和旅行都关注于平凡的日常生活之外的时间和地点这一共同点将他们联系起来：他们都关心在工作实践和工作关系之外的旅游，甚至“朝圣”。特纳认为，人类是依据结构期和无结构或反结构的阈限期之间的规则摆动

来组织自己的生活的（Turner 1982a），利用这个观念，人类学家将社会生活分为工作期和闲暇期，并以此来探求旅游的意义（cf. Graburn 1983a）。旅游象征了从工作世界及其常规化过程中所进行的仪式性分离。人们从成人的义务中逃离，可能进入了一个经验的“肥皂泡”，或者“盒子”，其中所有的东西都是现成的。他又像孩子一样玩耍，但已经具备了成人的能力；他享受着婚外性关系、裸体日光浴和毒品，尽管他知道在那个社会文化背景中这些都是违背常规的。在假期里，一个人成了他自己的局外人。

结合倒置和翻转日常生活的阈限观念，对日常差别和分类（儿童/成人、不适当/适当）的践踏就是朝圣的主题。一个在度假（*holiday*）（在语源学上是“神圣的日子［*holy day*］”）的人在精神上的终极渴望包括：爱、自我、他的过去、他的未来、健美的身体、健康、音乐、艺术等等（Smith 1992）。通过“玩耍”——一种短暂的“自由活动的气氛”，其独特而迷人的节奏使人产生了一种关于完美的空间和世界的有限的成就感（Huizinga 1980）——一个人自觉地需要再造和更新。经过这些经验和表演的舒缓和振奋，游客再回到工作中时已经是一个全新的人了。

旅行和年假或定期的假期并不是没有紧张和压力。“去个地方”、“呆在家里”或简单地“什么都不做”也不是一定要用其他非日常的事件来解释：关系的终结，或到了透支的边缘。尽管置身不确定的天气、外国的食物和细菌当中，以及其他度假者和当地人可能令人讨厌的殷勤，“过段好日子”的渴望总是存在的。

那些和游客互动的当地人的期望和动机，以及他们感受到的压力同样是复杂和多样的。人类学已经揭示了游客是如何被当地人了解和分类的：从游客被传闻和理解为“有钱客（*tousriches*）”的塞舌尔，到特洛布里恩德群岛，那里最适合旅行者这类闯入者的词汇应该是“战士”。同时（Peach 1997），在新几内亚的希姆布（*Simbu*）省，讲克力（*Keri*）诺的人用洋泾浜的词“*turis*”来意指本地人创造财富的新方式。历来当地人都是以同样的方式由自己制造或养殖车轴、盐或猪，所以现在人们因为拥有“他们”的游客感到骄傲。他们“使”游客来到这里，参与社会关系：一种更加深入地参与本质上是本地性质的交易的财富。对克力人来说，挫折来自游客天然的暂时性，而不是游客本身；困难在于与游客在互惠和交换基础上建立长期的关系，并保持这种关系的内在价值。

欧洲的旅游业

根据上述的人类学论述，人们可能会认为旅行专指西方对西方以外的参观，以及富裕一方对贫穷一方的参观，而且往往带来不幸的后果。然而，事实并非如此。根据游客的目的地和出发地，欧洲仍旧是世界旅游业的中心；大部分游客的钱都花在那里，而且都是国际游客（cf. Bouquet and Winter 1987）。此外，日本的国内旅游业也在蓬勃发展（Hendry 1996）；“工作之余自愿暂时到外地游览”的传统看来是普遍的。格拉布恩（Graburn 1983b）因此探讨了对现代旅游和像朝圣这样传统的“暂时的自愿运动”进行区分的困难，对于像澳大利亚、阿拉伯和爱尔兰这样国家，后者在数个世纪中一直是其独有的社会背景的特色所在。

也许旅游业，以这种方式，唤起了人们对“西方”与“非西方”、第一世界与第三世界的分类方法的局限性的注意。由于当前普遍存在的全球运动——旅游业是其中的重要组成部分——这种术语至多具有比喻的（而非地理的）参考价值。因此，随着主题公园的建立和其传统的零散化，大不列颠现在变成了一个第三世界国家，（保守党的）政治家称诺丁山狂欢节——由伦敦的西印度（*West Indian*）移民社区出色地举办——为“不列颠首要的文化节日”（cf. Cohen 1993）。同样地，欧洲人也在努力使自己的海滨和美景在经济上和社会文化上适于吸引来访的游牧部落的财富（cf. McDonald 1990；Rapport 1993a）。

旅游已经成为我们认知现代世界的一把钥匙（Pollock 1994）；作为一种全球性的经验，旅游已经等同于过去的宗教虔诚，作为一种全球性的后果，也等同于殖民主义。旅游遍及“全球可居住区域”（Hannerz 1992：34），遍及全球的社会文化、经济和认知空间，既导致了全球各种身份认同的混杂，也引导了它们的再发明和再生（cf. van den Berghe 1987）。旅游是社会文化变迁和人类学理论化潜在的源头活水。

参见：家与无家、阈限、乡村牧歌

51 交 易

有句名言说，经济学是研究人们如何作出选择，而社会学则解释人们为什么别无选择。人类学对交易的社会文化背景的强调，及其对“交易论”或“行动/实践理论”的理论化过程，都力图协调上述不同的立场。

交易论对以前强调功能或结构的做法提出了重要修正，后两者都努力使社会生活（办公室、规则、权利与义务）的制度化特征具体化，并阐明团结的群体的本质，因此它们都固执地忽略了独立个体的行为。个体行动者最多作为社会结构产生影响的渠道出现，他们的“行为”和“选择”只是再生产了自己深陷其中的婚姻与经济（等）交换系统；其中没有个性和愿望，也很少有变迁。相比之下，交易的视角更注意社会过程的推动力和文化形态的创造。社会文化环境由个体构成，他们互动、合作、竞争、努力获得意义：表达自我，彼此接触，让自己满意并控制他人。他们的战略思考、决策制定和主动出击，以及与其他人的交锋共同决定了社会文化变动不居的过程和形态，以及因目的和环境的不同而被承认和应用的不同程度的合法性。这不是一个推理的系统，而是个体的力量、方法和运动。

格式化的发展

雷蒙德·弗思区分了“社会组织”和“社会结构”（Firth 1951），前者指当前源于一群个体的系列决策的综合的社会系统，后者是指持续影响（抑制和指引）个体选择的因素。埃德蒙·利奇（Edmund Leach）在此基础上探索了由社会结构规范规定的理想化行为和实际决定的行为之间的裂隙。惟一真实的社会文化秩序本质上是统计性的：大量的个体决策累积起来附带产生的图示和变迁。而且，个体的决策是他们有意识或无意识地努力获得控制自己的生活——从而也控制他人的生活——的结果。（在尼采之后）利奇断言，这是人类的普遍特征。

直到下一代人类学理论建立，交易论才得以完成自己的体系。其中

尤为重要的是弗里德里克·巴斯（Fredrik Barth）、F. G. 白利（F. G. Bailey）、罗伯特·潘恩（Robert Paine）以及那些与马科斯·格拉克曼的曼城学派有关的人和后来的人的著作（Clyde Mitchell, Bill Epstein, Emanuel Marx, Bruce Kapferer, Anthony Cohen, 和 John Comaroff）。

对巴斯（Barth 1959, 1966）来说，必须对组成社会文化系统的战略、象征和机构三个部分进行比较。然而，首先要说的是，这个系统——社会文化现象的聚集与整合、一致性与规则性——不是不证自明的，实际上是可变的。只要这些标准化的系统存在，就是由个体行动者产生并保持的，他们的战略决策都最大程度地体现和最大化了各自的利益。“整体”是反馈和流动的效果，结构性安排是个体在符号互动中产生的大量独立决策累积的结果，这些安排又成为未来个体决策的“引导因素”，因此，符号和结构的行为概念化的结果并不是个体的战略决策，或它的高级形式，而是对它的不同方式的概括。但是，个体不是一定要彼此相关，如果他们被禁闭在自己过去的行为和决策中的话，他们也就被自己解放了。社会文化秩序和图式由政治参与者之间正在运行的关系构成，这些参与者为了自己的目标，能够撼动秩序，改变图式。

对白利（1957, 1969, 1971）来说，通过个体参与者的权力游戏的类比，我们就能够通过分析来说明任意数量的不同种类和层次的社会文化互动，以及从邻里到村落、从区域到国家及更大范围的社会（*sociation*）和制度。然后，“社会结构”就可以被看作是当前的“游戏规则”，个体通过它进行战略选择，未来规则的制度化也会受到它的影响。“制度”是指面具后的个体参与者对自己角色的执行，他们的角色和权威要在允许（至少要默许）作为制度成员的其他个体存在的基础上方能成立。此外，“标准规则”——等同于公共接受的习俗和常规，藉此社会游戏才能够玩下去并被评估——始终被“实用规则”所抵消，后者来自参与者个人的智慧、策略和兴趣。社会文化的交换，简言之，可以被想象为一个人们在生活中共同参与的游戏。

批 评

类似于白利和巴斯的交易理论的发展遭到了复古的系统分析的批评——从最初的功能主义和结构主义的阵营到马克思主义和后结构主义的暴发户。人们再次相信，惟有认识论的整体主义才能够理解文化与社会的系统和结构（进而恢复了这种发展变化的现象的自明性）。只有通过严密的分析，考虑到从上到下的所有社会文化力量和元素，才能解释（所谓的）

阶级、种姓、氏族、民族、官僚体制、角色和性别之间的关系的制度化图式。个体参与者和他们的行为的观念在文化上是很特别的，人们进一步宣称要用这观念——不用说一定是难以操作的和种族中心主义的——来解释参与者的理性选择所带来的利益相关的后果。就像阿萨德（Asad 1972）所说：对个体行为的理性和自愿性的强调忽视了这样一个事实，即其结果往往是不可预见的和出乎意料的。而且，过去行为的历史会限制当前的选择，事实上当前的行为是公平地、多方面地被强迫的。

尽管总体上上述批评重复了整体论和决定论的假设，以及交易论已经开始重组的议程，但致力于调和两个视角的努力已经出现。布劳（Blau 1967）有一个观点认为，一旦个体行动者建立了制度、关系和组织，它们就获得了“自发性”，能够独立发挥作用；卡普弗勒（Kapferer 1976）曾经考虑，难道不可能利用布劳的观点将巴斯和阿萨德结合在一起吗？这会给交易论中所含有的方法论的个体主义施加一定的限制，毕竟社会文化关系的结构、内容和形式如今已被看作是在自身（自发）的领域内运行的了。

然而，与其他类似的（周期性的）弥和行为和结构的尝试一起（Giddens 1976；Bourdieu 1977）——比如最近一阵风似的关于风险的研究——“自发出现”的假定本身就是个冒险，很容易滑向具体化和本质论。一个人可以大谈社会文化环境中结构的和制度安排，而不必在其与个体的行为者和行为之间建立概念的边界，更不必宣布进入了一个不同的、由独立和非个人的元素和力量构成的社会学领域（cf. Blumer 1972；Cohen 1975）。实际上，一个人必然会说：这个问题在交易论中也存在。用一位交易论最著名的先驱齐奥格·齐美尔的话说（1971［1908］），挑战来自描述和说明这样一个现象：在一个社会文化环境内，极其大量和多样的日常互动同时发生，却没有赋予“社会”或“文化”以自主的历史现实的地位，更没有将它们具体化。

齐美尔则坚信应当避免在机器里寻找幽灵：“社会就存在于大量个体参与投入的地方”（Simmel 1971：23）。互动就是社会文化的环境——不止是其原因和结果——除此之外，什么也没有。一个社会文化的环境就是一个波动的交易场所，只有参与其中的个体以其经验和创造力来分析才能够理解——个体创造多少社会和文化有赖于他参与的互动的数量和种类。因此，“任何对社会情景的记载和描述都是一种对心理学知识的练习”（Simmel 1971：32）。

参见：能动和能动性、互动、方法论的个人主义和整体主义

52 无家可归者

“无家可归者（the unhomely）”是霍米·巴哈巴哈（Homi Bhabha）创造的词，用来概括那些“没有家的人”——难民、移民、被殖民者、解放的奴隶、妇女和同性恋者——的困境，这些人“在系统内”是没有家的。今天，世界上大多数土著居民都被划到了这个范围里。作为一种建构，它被用来指一种“混合”的状态（既不在这儿，也不在那儿），同时也适用于后殖民的争论。在关于无家可归者的作品中，霍米·巴哈巴哈提供了一些好建议。通过证明无家可归者在原本就很少属于他们自己的领地上是没有权力的，他的目标是找到一条让他们自己获得权力的途径。他倡导“识别文学”的发展，希望人们能够以此来表述、否定和传承他们自己的历史愿望。通过发现他们自己的声音，他们的作品将能够最终动摇传统的文化支配关系。那些已经被西方文明划分到界线之外并以反抗性的他者形象出现的人们，将能够自己来说明自己是谁，同时通过线性的、进步的和理性的诉求表达他们对已经确立的思想的极度厌恶。这种由边缘世界倡导的新的文化话语仍旧是岌岌可危的。

人类学，改变和原始主义的神话

人类学关于文化话语类型的讨论是很复杂的。首先，所有对“无家可归者”与“间生性（*hybridity*）”的建构不过是更大的体系的组成部分，这个体系包括许多其他相关的观点，这些观点勾勒出的西方关于他者的想象，在西方应对和自己不同的生活方式时被证明是极其强有力的，其中包括“异国情调”、“原始主义”、“部落文化”等概念，在历史上全部都与“做人类学”息息相关。几乎全部人类学的“技术语言”都指向原始主义（Overing 1987）。如果一个人群被归类为“部落”的发展水平，他们就会被理解为“前文字”、“前国家”、“前技术”、“前工业”，也就是在文化、政治和技术上软弱、未进化和不发达。同时，“部落”还可能意味着有撅棍、魔法和宗教，而我们拥有高科技的农艺学、

哲学、存在论、认识论和精美的艺术。显然，那些被贴上“部落”标签的人已经被从欧洲中心论的视角理解为“原始的”甚至“野蛮的”。

这种欧洲中心主义自有其历史根源。现代西方的改变已经被限制在扩张和征服的历史框架内，历史中展现的关系主要都集中在一个强力的中心和一个在经济、政治、文化方面匮乏的边缘之间。基本上，西方都是通过将自己定义为内部他者构成的特异变体的对立面来获得官方身份的（cf. Brett 1991：114）。苏珊·席勒（Susan Hiller）注意到，西方同化外部他者的政策总是只消灭最容易消化的对象。正是人类学，这门关于改变的科学，提供了技术词汇和客观化的影像，那些被征服和被殖民的人口因此才能够被西方国家吸收吞并到一个欧洲的精神框架内。

原始风格、异国情调和现代艺术的诞生

虽然人类学显然还要研究很多问题，但其对欧洲他者的独占性研究仍旧只是很多具有同样追求的学科中的一种力量而已。19 世纪艺术和人类科学中“原始”概念的同时起源并不是巧合或不重要的（cf. Hiller 1991b）。就像丹麦艺术家和艺术社会学家肯耐斯·考茨－史密斯（Kenneth Coutts－Smith）所解释的（1991［1976］），欧洲的军事扩张和经济帝国主义是与文化结构的发展和知识殖民主义并行的。拿破仑的埃及冒险也包括了将埃及文化财富——所有的纪念碑和木乃伊——作为战利品的独占。随着欧洲精英们对欧洲以外的文化的意识迅速提高，所有“异国”文化都变成了艺术家调色板上的色粉，无数的“外部”风格都任其选用。异国文化都变成了西方对什么是原始、什么是真实和什么是深切的简约的符号的富于创造力的想象，或者从弗洛伊德的角度说，是儿童心里的原始怪物。

在 19 世纪早期，艺术领域的浪漫主义运动集中在思想上的异国情调，并通过主观的关注，根据考茨－史密斯（1991：24）的说法，试图“独占思想领域的全部曙光、梦幻的风景、心理学和精神病学的禁地、儿童时期的原始主义以及迷信、魔法、民间传说和蒙昧状态”。然而，这种艺术上的主观关注很快就被客观变化所取代，在后者来说，风格，而不是内容变得极为重要。德拉考克斯（Delacroix）在作品中像画吉他静物一样描绘了北非的人（Coutts－Smith（1991：25）），艺术的现代性因循着客观主义抽象的道路，这种巨大的转变也发生在人类科学中，而如何有效地摆脱鲜活生动的人性成为当时的大势所趋。人作为客体，在艺术和人类学上，越来越多地被用无历史的、形式主义的术语来解读。

毕加索的非洲面具和列维－斯特劳斯的结构主义是异曲同工的。

寻找真实性

具有讽刺意味的是，对很多人类学家和艺术家来说，他们各自对异国文化的“独占”都被理解为对军国主义、殖民主义和资本主义确立的观点和行动的价值的抗议和反对的策略。研究殖民地非洲的人类学家将他们对“部落”的研究看作一种修正的力量，削弱了殖民政府给被殖民社会带来的恶劣危害。这里只举一个在艺术世界应用原始主义的例子，德国表现主义者依米尔·诺德（Emil Norde）（Lloyd 1991），从20世纪的第二个十年开始利用部落的人造物品和民间艺术主题来抗击现代性的唯物主义和碎片化过程。对诺德和其他许多艺术家来说，将非欧洲人的艺术风格合并到他们自己的作品中，提供了一种获得真实性的方法，他们感觉在自己那个时代的生活方式中这种真实性已经丢失了（Lloyd 1991：96ff.）。通过捕捉原始手工制品的原初的生命力和儿童、民间和土著艺术的自发性和直觉力，他们希望能够直抵“本质”。类似部落、民间和儿童的创造被认为是真实的，也尚未被工业革命所离间（*unalienated*）（see Lloyd 1991）和玷污。

这些原始主义者的目标显然是关于政治的。在20世纪的前50年，像诺德这样的艺术家公然的目的就是要改变——用原始风格替代他们被教授的“造作”的风格——历史的、进化论的观念，后者在欧洲思想中已经变得非常流行。为了在自己的学科中战胜进化论的模式，人类学家沿着相似的路径，创造出功能主义和结构功能主义等新的无历史的方法论。人类学家和艺术家一样，都清晰地表明了对他们新的、反进化论的风格和方法的意识形态上的信任。

从今天的观点来看，很容易说，所有“原初生命力”、“生命的最基本形态”等原始主义者的观点，所有将民间、土著和儿童结合在一起的观念，对20世纪早期的原始主义如此重要，却都是欧洲中心主义的神话。它们是事物的欧洲变体，与世界历史上所有其他文化成就相比，它们为那种认为欧洲是惟一一个达到成年期的文化的优越神话提供了更多的武器弹药。抛开他们的意识形态，艺术家们仍然通过将自己的风格抬升为抽象的规律，以及忽略语境和内容等方式将其他地方的人们客体化。同样地，人类学家也将“土著”冻结在时空中，并利用结构主义和无历史的方法将他们与当下的时间分离开来（Fabian 1983；Ardener 1985）。我们因此可以说，原始主义的神话有它自己的危险，人们渴望

的真实的“原始”状态同样适用于幻想的、野蛮的和恐怖的被殖民的“他者”（cf. Mason 1990；Corbey 1991）。

在其他方面，与那些“思想正确”的艺术家和人类学家的观念相比——比如殖民官员或其他民族—国家的代理人——“简单”和“自然”的观念还意味着“不发达”、“边缘”、“无文字”，这种进化论思想的基本观点使对所有美洲、亚洲和非洲被政府领土的政治统治都被合理化了。原始主义融合到现代意识形态的一个重要主题中，这个主题宣称西方文明有权力向阴魂不散的传统发动一场鲍曼（Bauman 1995：166）所说的残忍的战争。这是一场反对文化特殊主义的战争，要求对被殖民的、不发达的他者进行培训、教化、教育和培养。其远大目标是彻底剥夺和根除所有的妨碍人类赖以从中获得同质性的理想秩序的特权（萨满、牧师、酋长和国王）——通过征服所有的地方生活方式，使其服从理性的原则。

真实性与“无家可归者”

根据定义，“无家可归者”者是“间生物”（*hybrid*），也就是说，他们不再是“确定的”了。为了保持确定性和可鉴赏性，绝对的真实性观念——即使被用来作为非常积极的结果——曾经导致了他者被冻结于一个无法摆脱的虚构的过去。直到非常晚近的时期，人类学中才出现了非常一个强大的规则，一个真正的人类学家不应研究那些被玷污了的、穿着西方服饰——男人穿裤子、女人穿裙子——的人；而应该研究那些缠着树皮腰带或穿着自制棉布的人。真实性的观念，带着所有原始的包袱，修正了一个被普遍接受的常识，这常识认为，只有那些非常纯粹的文化才是值得人类学关注的。如果一个人穿西方的衣服，能够讲西方的语言，或者为西方老板工作，那么他或她就已经不再是真正的土著了。我们只能研究真正的雅诺马马人、丁卡人或哈根，而不能研究瓜希波人（*Guahibo*）、阿赞地人、盖丘亚人中已经变成“城镇人”或受雇于工薪劳动的人。即使到了20世纪80年代，对于一个亚马逊印第安人来说，承认在上述不可靠的人中工作——不单陈述了这类研究的价值，而且说明了与我们的“真实性”观念无关——仍旧是件十分勇敢的事（Gow 1991）。

然而，时过境迁，我们发现今天“间生性”（*hybridity*）的观念仍旧是活跃和有效的。实际上，间生性已经被认为是后殖民的、全球化的和破碎的认同等等的不可或缺的组成部分（例如 Bauman 1995；Haraway

1990），世上的每个人，包括“土著”和文明的仆人，都已经变成了间生物。因此那些后殖民传统的作家倾向于将间生性书写成西方文明的产物。今天的自我是破碎的；我们都变成了半人半机器的怪物。另一方面，还存在一种人类学的观点，认为所有的文化行为都是间生性的，都是文化同化的产物。换句话说，由于人们一直在交换、改变、加工、合并文化元素，从来就不曾存在过“确定类型”或“纯粹系统”这样的东西。从这个角度得出的主张是我们一直都是间生物。文化的生活是一种发展的、永远在改变的活动（我们是这样一种人，我们将文化放进博物馆，再将其集中、实体化和转化成进化论者梦想的东西）。

然而，所有的人又都不属于霍米·巴哈巴哈的“无家可归者”的范畴。只有“边缘化”的间生物才是“无家可归者”。他们不仅被夹在中间，而且没有家。他们被分类成不确定的间生物，因此仍旧受到20世纪早期欧洲中心主义的真实性观念及其相关的以时间为基础的思考方式的危害。在政治家、发达国家代理人乃至人类学家中存在一种强烈的观点，认为被剥夺的、无权力的、被统治的人们如果希望被认可，必须被冻结在过去，以保持“真身”。关于“纯粹”原始的想象进一步发展，就具备了今天的政治分量（Overing 1998）。我们怀着最美好的意愿，以欧洲官僚推动“本地社区”观念的发展，并将这当作对民族—国家构成的世界的尽职尽责的拯救工作。联合国的文件《21条》呼吁所有的民族—国家保存各自的本土人民共享的文化和同一的文化。通常的理解是，生活在同质化社区的当地人共享对世界的相同看法，国家应该尊重这些独特的文化和同质化的世界观。我们应该做什么？是否应该质疑这样的文件？还是帮助和支持它们？我们是否应该像尼古拉斯·托马斯（Nicholas Thomas 1994）那样追问，这个文件是否是白人社会的尚古主义的又一个例证？还是说，这样的文件本质上是一种侵略行动？《21条》会不会只是另一个殖民主义者通过强调土著社区（我们有个人主义，他们有社区）的巧取豪夺？然而，难道我们就不希望去捍卫社区这一概念吗？霍米·巴哈巴哈（1994）渴望创建一个“无家可归者的社区”，来关心无家可归者对社会联系的要求。参与，参与，再参与……我们就会发现社区问题并不是那么简单。

观念的重要性

类似地，尼古拉斯·托马斯（Nicholas Thomas 1994）注意到，先不管“本质论”在当地人身份的殖民建构中所扮演的阴险的角色，“真实

性”的观念本身也是暧昧不清的，当然是在作为一种政治工具的时候。了解持这种论点的人的观点对于理解即将来到的权力游戏是绝对关键的。我们可能会被以自己的传统方式推崇“真实性”的“现代化”的毛利人（Maori）、或土著、或美洲原著民所冒犯。我们看到“间生者”正在破坏“真正的当地人”的空间。另一方面，这些间生者所学会的是，阐述行动本身，就像西方殖民者和全球化资本主义向来都知道的，就是赋予权力的过程。这样，桌子就可能翻过来。为了推翻殖民者的论点，土著人可以将自己放进演播室或博物馆。毛利艺术展利用了白人社会的原始主义风格，给毛利人创造了一些声望和权力，这些在20世纪80年代以前都是不存在的。另外一个例子是巴西玛瑙斯（*Manaus*）的里奥尼格罗（*Rio Negro*）的文化宫殿，最近举办了一个盛大的亚马逊民族文化展，并组织了一个名为“身份的表达和民族的主张”的节日来歌颂其文化的真实性。还有一个例子是雅诺马人的撒满教和马鲁波（*Marubo*）的阿雅瓦斯卡（一种至幻药品）仪式。其中有讲述神话、唱圣歌、仪式舞蹈表演和播放本地节日录像等。亚马逊大学管弦乐队甚至还演奏了名为“面具之舞”的奏鸣曲。这些展示在多大程度上是由本地人筹划和组织的现在还不清楚。

然而，针对被边缘化的角色和针对殖民历史的不满的文化行动主义不是什么稀罕的事，牢记这一点是很明智的。作为艺术批评家，盖·布莱特观察到（Guy Brett 1991：118ff），实际上在西方，关于艺术批评以及对加诸被殖民者身上的殖民改造和反抗的纯粹声音或者已经被隐藏起来了，或者没有被西方承认（cf. Gossen 1996）。对殖民官员的嘲弄性的批评和描绘似乎与广为接受的那种认为被殖民者是缺乏领悟力的受害者的观念不相符。今天，这种关于无家可归者的艺术已经经常和伦敦或巴黎训练出来的关于“回家”的世故的意象联姻，力图清晰地展现中心与边缘之间辨证的文化论题及其与权力的关系。有很多有影响的艺术家从边缘国家来到广大的艺术市场，但仍旧不为西方所知，被忽视甚至被强制地方化（Brett 1991）。即使出了名（比如俄罗斯的马列维奇［Malevich］，或者墨西哥的里维拉［Rivera］和卡洛［Kahlo］），他们也被欧洲看作仅仅是“原始的”。然而，这是对“原始主义”的特殊的政治用法，在绝大多数情况下与原本用于西方艺术的“原始主义”根本不同（Brett 1991）。我们必须牢记，是谁制造了无家可归者、真正的和非真正的以及世界上的间生者的标签——还有他为了谁——就是谁使授受权力的游戏厚此薄彼：不重要的人就不会获得权力，就像民族—国家一直运用的民族身份的分配策略一样。

间生者的权力和庇护性关注

加勒比的诺贝尔文学奖得主，德里克·华尔科特（Derek Walcott）警告我们（1996），坚持对文化纯洁性的“庇护性关注”是有危险的。华尔科特提醒我们，大量激进的学者出于保护的目的已经利用了“民间”的定义。他注意到（1996：271），“希望与人交流并保护他们的所有物——全部都是精华——的特性”中包含着一些危险的东西——一种出于好奇的保护。他说自己从不写“民间”：

> 作为一个作家，当你谈论“民间”时，危险在于你可能会说：“好，我们必须保护我们的东西，你必须保持点 rootsy 风格（非商业化的但又根植于正统的传统），X 或 Y，你必须那样交谈。”你知道，事情就是这样。所有这种胆大妄为都是危险和短命的。再说人类学，你不能通过将活生生的人变成人类学标本来保护他们，就像说：“哦，你们是民间文化的伟大代表，请你们一直这样下去，好吗？”与此同时你却在看肥皂剧，或者哼着乡村歌曲。
>
> （Walcott 1996：271）

华尔科特继续坚持（同上）每个人都有权力去看电影，“而不是作他或她的生活的什么该死的代表，所以不论如何，我们必须对此小心。”

斯蒂芬·胡格－琼斯（Stephen Hugh－Jones 1992）同样强烈要求保留当地人自己决定日常消费品的权力。他认为，假定亚马逊文化的整体在面对贪婪的市场势力的诱惑——如今正从四面八方进入亚马逊社区时会受到威胁——是一种伪善行为。这种观点认为，亚马逊人决不能接受——事实上应该避而远之——资本主义提出的人的需求无限的主张，这主张为了资本主义的利益将人类推入了一个巨大的发展漩涡。西方世界的人们不会被市场势力必然的冷酷无情所欺骗，土著人则不同，他们被描绘成市场经济的被动受害者。而且，也不管他们愿意不愿意，传教士、商人和政府代理就以发展的名义将他们描绘成这样了。就像胡格－琼斯观察到的，很少有人考虑到这些人也有可能完全能够思考自己和市场经济的关系，实际上他们经常能够很好地理解其中的风险、危险和诱惑。

亚马逊人深深意识到经济和社会的快速发展中蕴藏的危险。过去30年他们曾经因为环境的剧烈变迁吃过苦头：他们看到了陌生人侵入了自

己的领地，夺取并破坏了他们的土地。他们看到了在自己的土地上修建的水电大坝和公路，发掘金矿和开采石油，烧毁森林并建立大型养牛场和单一品种的种植园。他们被迫从上游的小村落迁到下游的人口众多的社区。他们的年轻人不得不进入教育系统，老师用外国话讲授外国的关于世界的知识。土著人深刻地洞悉了市场经济带给他们的问题；他们了解敌人和敌人对自己的影响。他们知道快速变迁的社会成本，也知道市场经济的经济代价和个人成本。他们能够保持他们非常看重的土著的实践和社区生活的方式的土地越来越少。为了供养并使自己的家庭生存下去，他们必须受雇于工薪劳动——在那里他们再不能按照自己“通常的”（真正的?）方式看和做。他们拥有很多技能，却没有用来对付大政府或多国家组织的政治技巧，只有具备了后者才能够夺回他们的土地，才能够自由地选择以这样或那样的方式过自己平凡的日常生活。

与西方通常的想法不同，当地人对变化是十分开放的。他们在认识论上是倾向于开放的（cf. Salmond 1985），而且，由于他们自己没有与知识和实践相分离，他们也就不排斥新的实践。如果说他们自己也想在此事上有发言权也没什么不合理的，只有这样他们才能决定对社区来说，对他们渴望的生活方式来说，什么是有益的，什么是有害的。自我指导变化的想法严重挑战了西方同化行为范例的不言自明的前提，即什么样的变化是合适的都要由“高级的”和“发达的”生活方式来决定，根据定义，他们知道什么是最好的。有很多学者、官僚和政治家都笃信土著生活方式的“纯粹”，因此鄙视任何对变迁的“开放”迹象，更不消说是自动或自发的变迁了。“真实性”的观念是一种政治姿态，作为使土著处于可控状态的手段，与世界上的“无家可归”者相对。

因此我们有很多理由怀疑当地人动机的“真实性”——谁想穿裤子，谁要自己决定（或利用相关的外部专家的意见）他们和市场经济之间、和那些要求他们发展的民族—国家代理人之间的关系——可能是没有意义的。但是，关于他们对非真实性的指控，官僚和发展的代言人的自负——不用说他们的政治分量——是不会受到怀疑的（cf. Hobart 1993；Salmond 1995；Oldham 1996）。换句话说，当地人决不能习得对付白人世界的技巧。他们已经被界定成令人气愤的民族间生者，却没有权力获得真正的间生性，后者的原意就是在两个世界都有很好的行动技巧。他们现代的处境正好像霍米·巴哈巴哈创造的新词那样“无家可归”。

一门关于“无家可归者”的人类学是可能的吗?

一个有趣的问题是，人类学是否可能成为研究无家可归者的声音之一？我们能够采用无家可归者的视角吗？——所有模糊的分类、飘来荡去、对西方资本主义的不安、对现代人的思考和行为方式创造的统治结构的极度反感。然而，就像兹格蒙特·鲍曼（Zygmunt Bauman 1990：158）注意到的，社会同化论和殖民关系的前提是不平等——政治的、社会的和认识论的——这也是一切争论不言自明的出发点。因此，这个假定的不平等不论面对来自统治者还是人类学家的挑战和检验都变得可靠起来。尽管如此还是有可能存在几种完全不同的承诺。一个建议是千年之交的成功的人类学家必须有足够的自知之明，能够呈现出自身的间生者状态。在这样做的时候，他或她将尽可能地摆脱作为一个强有力的民族—国家和学术机构的代表（当然也是发言人）的身份。只要战略上需要，在对付政府、多国组织和投资机构的过程中，这种身份又可以恢复过来。“间生性”有多种表现形式。小说家华尔科特的说法是，每个人都有权变成间生者——不单是当地人，还包括人类学家。

人类学家最伟大的力量在于我们重视多视角主义（*multi - perspectivism*）。在我们研究的大多数领域里都存在大量的“间生者”和“间生状态”。多视角的看法确实是人类学真正的力量所在。解释所有人类存在的模糊分类现在是一件值得努力的工作。一种（可接受的）方式是系统地破除困扰着西方的异国事务的新奇性，包括对其认为新奇的人或物的利用和展示。消除西方的新奇事务是人类学一个有价值的抱负。这不是要遏制人们之间相互区别的趋势，敏锐的区别能力本来就是这种说法的目标。奇风异俗和相互区别不必联系在一起。

通过关注（和接受）当地人的日常生活，并以我们熟悉的方式来翻译它，我们能够减少人类学中蔓延的异国情调。换句话说，我们可以“与无家可归者一起呆在家里”（Overing 1999）。那里的实践是怎样的，他们的认知和做事、行动和反应的日常方式又是怎样的？吸引他们的情感和身体的风格是怎样的？无家可归者的家常生活又怎么样？当地人将自己的所作所为都看作“日常的”、“平凡的”，我们的所作所为才是“新奇的”，牢记这一点是很明智的。“无家可归”者的人类学就是我们，在自己的立场上，传达这样一种信息：我们也是地方的，我们自己的解决方法常常也是奇异的。对于他们自己，土著通常不需要这样的规劝，而我们就更不需要了。他们通常很适应共享知识的观

念，但出于各种理由，对同化的观念就不那么热心。他们从一开始就没有我们那种对知识的霸权观念，而且对差异更加宽容，也往往比我们更为开放。

参见：相异性、文化、性别、家与无家、人权、迁移、情境和背景、刻板印象

53 城市化

城市是否代表了一种特别的社会文化空间？如果是，是否是因为城市容纳了某些类型的关系，或者态度和思想的倾向，或实践、规范、角色和生活方式？或者城市只是更广阔的社会系统——地方的或全球的——的组成部分，最好被看作是关系网络中的渠道，将最地方化的与最遥远的互动联系起来？不论这样或那样，城市是否在人类的进化过程中扮演了一个核心的角色：从小范围社区发展成不断扩大的大范围群落？

都市人类学，一个关于都市化和城市的人类学分支，有兴趣回答的正是像上面这样的问题。因为，就算“城市”被看成一个模糊的概念——划出一个相当大的、稠密的居住区，在一个或多或少共有的物理空间里，相对大量的人口之间能够如愿以偿地彼此触及（Hannerz 1980：243）——现在就可以断言，一半以上的世界人口已经居住在“城市”里了；几乎半打的城市宣称自己的人口已经超过 1500 万，没有迹象显示这种趋势会扭转。不管这个观念多么模糊，简言之，“城市生活”在人类学上都不容轻视。

一种城市的生活方式

对齐美尔来说（Simmel 1971），城市之所以是特别的是因为它们引起了某些公共的心理特性；城市里有剧烈的神经刺激，因此那种永恒的可预言的心理印象（就像在乡村社区）被蜂拥而至的快速变化、不可预知的和不连续的印象所取代。城市居民在精神上变得更加老于世故，也

更厌倦享乐。类似地，对涂尔干来说（1964［1983］），城市之所以代表着特别的环境是因为那里的角色分化程度更高、强有力的社会制度更加集中。

20 世纪 20－30 年代，沿着这种思路，芝加哥学派的（民族志式的）社会学家和人类学家极好地发展了“城市生活方式”的主张，认为这可以取代传统的乡村生活方式，萌芽中的芝加哥城以同样的方式将被裹胁进来的乡村腹地和离开乡村的移民流变得光怪陆离。这个学派的核心人物是罗伯特·帕克和路易斯·沃斯。对帕克来说，验证芝加哥的工业—资本主义扩张的影响的指标是移民、企业主和流浪汉人口的突然暴涨，他们共享自己的社区、邻里关系和闲暇消费，帕克认为，城市生活就是“各种从不相互充分理解的人”的相遇和混合（Park 1968：26）。同时，回想起中世纪的德国谚语“城市的空气会带来自由”，帕克给出的结论是：“城市是文明人天然的栖息地”（Park 1968：3）。

在《作为一种生活方式的城市化》（1938）这篇纪念文章中，沃斯（Wirth）试图详细说明是什么使城市与众不同：一个不同的居住生态学如何导致了不同类型的人、认同和关系。沃斯将城市定义为“在社会地位上不同种类的个体的一个相对较大、较密集的永久居住地”，他描绘了长期存在的、往往源于亲属关系的、深厚的乡村关系被城市关系取代的过程，后者是非个人的、肤浅的、割裂的、非积累的、不可预言的和变化更快的。沃斯显然也受到了 19 世纪的先驱者亨利·迈纳（Henry Maine 1861《从地位到契约关系》）和费迪南德·滕尼斯（Ferdinand Toennies 1957［1887］《从天然社区到认为联合体》）的影响，他将城市想象成一个特别的社会系统，一个永久改变乡村生活方式——民间习俗、民间传说、所有民间的东西——的进化阶段。

在这种不断发展的城市的背景下，由芝加哥学派发起的著名的民族志研究是由沃纳（Warner）、伦特（Lunt 1941，1942）和怀特（Whyte 1943）进行的，当时罗伯特·雷德菲尔德（Robert Redfield）刚开始研究发生在“民间—城市连续统”的乡村边界上的变化。社区被认为可以坐落在这个连续统的任一点上，在时间上，社区从前一极进化到后一极。在对墨西哥人的村庄特普茨兰（*Tepotzlan*）以及后来的尤卡坦（*Yucatan*）半岛（1930，1941）的研究中，雷德菲尔德力图根据以下区别将乡村的城市化过程进行划分：小规模到大规模；社会同质到社会异质（关于职业、娱乐等）；身体孤立到交流网络占优势；群体团结到个体主义；个人的、面对面的关系到远距离（包括身体和情感）关系；神圣体验和行动到世俗体验和行动；不识字到识字；从实践在文化上习得

的小传统到参与久经世故的大传统。

多样化的城市

芝加哥的城市模型的特殊性受到了越来越多的批评。难道没有更多的城市化方式需要考虑吗？工业城市不同于前工业，西方不同于非西方，殖民不同于后殖民，等等。难道这种多样性不会抵制归纳概括吗？（比如，原本认为城市里的亲属是地缘的社会制度，这种观念已经被无归属的策略所取代。）与将城市和乡村看作两个不连续（类型）的社会系统相比，难道不是将他们的关系看作是横跨社会—经济结构的体系更精确吗？

在一项历史分析中，斯约博格（Sjoberg 1960）认为前工业城市的逻辑更适合政治、宗教和文化精英的聚集，而不太适合于手工业和商业人口的集中，在进一步的发展中，它仍旧更偏爱家族和精英的社会组织。在一系列的民族志批评中，奥斯卡·列维斯（Oscar Lewis 1951，1961）再次来到雷德菲尔德调查的特普茨兰，并调查了从特普茨兰到墨西哥城一路的村民。他得出的结论是，不仅村庄的生活不是那么动人和融洽，城市化也没有给社会组织或生活方式带来大规模的、不可逆转的变化。实际上，每个地方的人都倾向于生活在小群体里——家庭、邻里、社团——而不是在乌合之众中作一个无名氏，因此，在城市化和移民的过程中，我们能够发现的往往是“城市里的乡民”。

在伦敦（Wilmott and Young 1960；Young and Wilmott 1974）、华盛顿（Hannerz 1969）和波士顿（Gans 1965）进行的研究，类似的争论也表明了“城市村民”的存在：人们参与面对面的交换，生活在一个相对较有凝聚力的，以亲属关系、彼此熟悉和宗教信仰为基础的社区里。被压缩进一个城市空间，忙于城市的事务，并不意味着城市身份。就城市作为整体具有自己根本的特性面言，这些特性可以被看作很多在城中生活的更小也更传统的群体的特别的混合物的表现形式。这就要求对城市的研究要在更广泛的背景中进行：即将其作为在区域和区域之间的人流和资源流的一部分来研究。

20 世纪 50－60 年代，曼彻斯特大学马克斯·格拉克曼率领的一批人类学家在中部非洲的铜带（赞比亚省名）进行的一系列城市化研究（Mitchell 1969；Kapferer 1972），就保持了这种对区域的强调。情境的特征而非城市的特性成为用来理解生活方式的逻辑：城市只是进行（比如）移民、贫困、种族、网络和文化变迁研究的场所，而不是研究的

对象。

实际上，上世纪60年代以来，对个别城市情境和话题的研究一直很盛行：从城市化与国家管理（Leeds 1994），到城市化与音乐亚文化（Finnegan 1089），再到城市化与毒品帮派（Bourgois 1995）。一个发展特别快的领域是对第三世界国家的贫民区、后殖民时期的“飞地城市”的研究，如今这类研究也开始在世界最大的城市及其卫星城中展开（Lloyd 1982；Scheper－Hughes 1992）。在那些被看作是殖民风格的等级、剥削甚至种族灭绝的翻版的情景中，新城市精英使困窘的贫民更加边缘化了，他们在城市空间的内部和空间之间搬来搬去，但一直处于贫困线以下。列维斯的“贫困文化”认为，身陷贫民窟的人们的宿命观点使他们一代又一代再生产了贫穷的处境，新近的研究对这种观点进行了（逐一的）批评。新研究强调了社会组织的复杂性，以及那些贫民区居民策略的灵活性（Wikan 1980）。他们不但在精英不断创造财富的过程中扮演了重要角色——廉价劳动力，而且在制度化控制和官方记录的“非正式经济”（Hart 1982）中抵制了那些奇怪的生活方式，保持了社区生活的特色。

软城市

尽管对城市生活多样性的偏好已经妨碍了对城市化的归纳概括，但还是偶尔有人努力建构对城市化的一般看法。在《探索城市》（*Exploring the Cities* 1980）中，乌尔夫·翰纳茨（Ulf Hannerz）承认，在一个特定的社会中，城市化总是代表了一种向心化趋势，但仍旧认为它等于许多社会文化领域之间的一系列断裂的关系。这些城市生活的领域包括：家庭与亲属制度、必需品供应、娱乐、邻里以及与陌生人来往等；其中只有必需品供应和与陌生人来往两项是城市生活特有的，这两者的关系的不同变化决定了城市的性格。

然而，在他努力区分城市的特有品质的同时，翰纳茨还认为城市是“软”环境（Hannerz 1980：249）：它们根据个体定居者在自己可能扮演的角色的几乎无限和不断变化的全部剧目中的选择，呈现给他们生活方式。城市的社会结构因此是不确定的、无形状的，期待个体选择的烙印来补充。

“软”的观点来自旅行作家乔纳森·拉班（Jonathan Raban 1973）。拉班认为，城市环境是软的，依居住者的需要而变，它需要居住者将其熔铸成一定的形状，而自身吸收和被卷入的都很少。一旦居民们已经决

定，城市就呈现出一定的固定性，反映出已经赋予它的身份。然而，一旦他们停止影响城市环境，他们很容易获得漂泊的感觉，因为城市自身并没有稳定的支撑物和坚实的基础。城市天生是可塑的，城市生活就是不断创造的表演。

软城市的观点给前面的论述提供的补充是定居者感知到的经验现实和城市的可变性：一个比作为地图上的或静态的固定客体的硬城市更真实的品质。因此拉班与帕克产生了共鸣："城市的每个部分和地区都反映了其居民的性格和品质，并不可避免地沾染上这些人的私人情绪"（Park 1968：6）。当然，城市可以容纳大量的生命，包容潜在的多样性，包括美梦也包括恶梦。对那些对自己梦想的身份缺少持续的信心的人，对那些缺乏资源将自己的梦想付诸实践的人来说，软城市可能是非常危险的。在圣保罗、马尼拉或开罗的软环境中，贫民区的居民可以千变万化，就是不能为富裕光顾。因此，在软城市里，人类学可以探寻居民作出了什么选择，这些选择是如何被管理、反抗和竞争的。

关键需要记住的是，如科恩所说（Cohen 1993），人造就了城市文化——人使城市适应了某种文化类型——而不是作为一种宿命的力量被动地响应城市。就像阿米特－塔莱在她对居住在伦敦的美国人的研究中得出的结论所说，根据"自愿的"发展而不是固有的命令，城市生活的个体获得了发展和表达自己社会身份的必要资源。这种身份，用翰纳茨的标题性的语言来说（Amit－Talai 1980：255－61），是被压缩进一个社会世界中的，或者说存在于很多这样的世界里（以多种不同的隔离和整合程度），或者，最后，存在于一个没有重要的他人的同样孤独的状态里。另外，在生活的其他场合，个体关于上述身份类型的选择也可能变化。但如果认为城市使大量个体一体化、匿名化，并将他们分配成不同的角色，并分别装进不同的社会世界里，就错了。因为这样做就会将这些个体简化为逻辑密码，分析者以此来模式化城市社会生活（在精英控制之下）。我们要关注人们如何"通过他们日常的智慧形塑着城市"（Cohen 1993：8），以居民现有的经验来想象城市，根据居民的个人环境的背景赋予城市意义。城市环境是由居住者个体自身建成的，而不是由他们组成的。

短暂的城市

城市这种介于两者——地方群体与更大的世界——之间的性质，还有其模糊性和可塑性，都已经得到说明了。另一种概念化的方式是将城

市看作过渡的场所。

人们总是在城市空间内部和之间移动，同时，在翰纳茨的图景里，社会实践和文化符号也在其中不断交流，并在交流过程中变形和混合。城市是“候鸟的风景”（Chambers 1994a：14，94），是“移动、混合、污染、重游和重组”之乡：重组历史与传统，移动中心和边缘，混合全球趋势和地方差别。城市是社会文化现实和短暂的生命与文化运动发生变化的场所。当居民穿行于复杂多样的社会世界（家庭与工作，家人与朋友，宗教与娱乐），寻找联系，避免关系，与人会面，储存经验，使空间程序化和逃避常规的时候，一种弥散的流动性成为城市生活的突出特征。

如何从人类学上理解这种昙花一现才是最好的呢？毕竟，“人群、狼狈相、嬉戏中不变的喧闹声”（Geertz 1960：49）都天生具有一种难以捉摸的性质。对翰纳茨来说，关键在于对互动网络的分析，城市被他想象成在一副由个体、角色、交换的领域和情景构成的流动的拼贴画中“网络里的网络”（1980：200；Sanjek 1978）。在一份关于加拿大纽芬兰岛省圣约翰市的民族志中，拉波特（Rapport 1987）研究了围绕着“暴力”集会的网络链。通过研究不同城市环境中的“交谈暴力”（关于武装抢劫、警察，在酒吧里围绕毒品、排斥妇女，以及可能发生的核战争等等），拉波特感觉他能够捕捉到圣约翰市的人们以不同方式聚集起来刺激和发展各种关系的方式，之后，人们又以各自的路线穿过城市分开了。“暴力”是交流的节点，交往可以经常围绕着它方便地展开；同时也是一句口号，使短暂的（潜在地也是不安全的）会话的交流都变成了套话和常规。以习惯的方式谈论不确定性就会带来确定性。

圣约翰市呈现的画面的社会文化背景得以构建起来的基础是那些公共使用中的口号，以及对于人们怎样通过这些口号和交谈方式习惯性地聚集在一起的各种不断变化的一致意见和分歧之处。只要穿越城市空间时略加探究这些基础，个体就能发展出各种语言和社会的密切而复杂的关系，并在各个不同的语言和社会包容性的层面上相遇。这就是在语言相同和不同之间变化的尺度。作为一个城市，圣约翰包括了一个表达方式的共同体、口号，以及交换中的陈词滥调和套话，这里的交换是指城市相对公共和稳定的流通，藉此，一个短暂即逝的人口为了本地交换的目的将自己嵌入了城市。

参照：社区、家与无家、网络、乡村牧歌

54 暴 力

雷蒙·威廉姆斯（Raymond Williams 1983a：329－31）将暴力描述成这样一个“关键词”：这种概念似乎是将自己强加给我们，并总是进入对社会生活的一般讨论。他区分了这个词的许多特定含义：不受约束的行为；侵害财产或尊严；猛烈的行为；使用身体力量；对身体的攻击；具有以上任一个或全部的表征和征兆。在人类学对“暴力”的处理中，可能先后有两个特点：定义和对各种暴力现象的表现（它们的“征兆”或“表征”）进行界定的困难，还有就是这种现象的普遍存在。

暴力与社会文化

暴力和社会曾被看成是相互构成的关系（cf. Aijmer 2000），这可能显得有些荒谬，暴力是日常社会关系固有的本质：是其延伸的手段和方法，同时也是其表达的风格和模式。暴力的行动和表达是理解社会文化秩序的基础，尽管看起来，从定义上，它与习惯、秩序和常规无关；而是违反秩序、反秩序、无秩序或在秩序之外（Stanage 1974：229）。比如，一种戏剧化的现象，暴力（包括其征兆和表征）有时能够鼓励社会实践的秩序化和文化意象的重建（cf. Gilsenan 1996）。

很多人类学写作都涉及精确解释暴力与社会文化秩序之间的互相构成的方式。在涂尔干的遗产中，天生的、个人的、超道德的本能的暴力可以通过社会化完全从社会存在中消除。其次，社会制度，从礼仪到馈赠礼物到葬礼，此后作为周期性的机制以可接受的方式舒缓紧张的结构，并保持社会结构的平衡或动态平衡（cf. Mauss 1954；Gluckman 1956）。在马克思的遗产中，社会内部以阶级为基础的某些社会结构上的张力总是倾向于演变成暴力，并最终为社会文化的发展和历史沿着目的论的方向前进提供了机制（cf. Bloch 1986）。最后，在行为学的遗产中，暴力是人的动物性的不可或缺的组成部分，不得不在社会文化中表达自己——不过是表达本能的另一种风格罢了（cf. Montagu 1968；

Chagnon and Irons 1979)。

晚近的人类学工作已经开始探索暴力作为其中一部分的社会文化建构的方式，而不是关心这种建构要征服什么。暴力不再是人类天生的、必须或必须避免的特征，而是一种伴生现象，对于达到某些社会文化目标是有帮助的。比如，当英国球迷为了保护和炫耀他们的荣誉和地盘——他们在当地自尊心的极限（Marsh et al. 1978）——而彼此争斗时，他们的暴力显然也描绘了一个社会职业和一个社会空间。马什（Marsh）、罗瑟（Rosser）和哈雷（Harre）区分了暴力成长和消散的各个阶段——就像男人（主要是）的青春期，从“新手”到“小流氓”或“狂人”，到“城镇男孩”、然后是“边缘人”——以及暴力如何根据某些服装样式、时间、地点和行为而爆发。暴力帮助保持一种足球亚文化（在欧洲是一个整体），并在小社会（micro - society）中与其他亚文化划清界限（cf. Dunning et al. 1988）。对北爱尔兰（Feldman 1991）、英国警察（Young 1991，1993）和新几内亚（Harrison 1993）的暴力的人类学研究也都得出了相似的结论。

暴力与感知

如果在暴力和社会文化秩序之间确实存在一系列相互构成的关系，这种关系也是模糊的。伯克利（Berkeley）的名言，“存在就是被感知”（*Esse est percipi*），或贝特森所言（Bateson 1972：429）“‘现象’即‘外观’”，是所有人类行为的本质。因此，在旁观者看来，不论民族志作者要赋予“暴力”一个多么有影响力的角色——不论在治理国家、保持边界、仪式、惩罚或运动等（cf. Riches 1986）社会文化日常事务的构造还是再构造过程中——暴力只能被理解和看待为一个意味深长的“经验现实”（Aijmer 2000）。

还有一种说法是暴力必须放在社会文化语境中来理解。暴力不能被看作是自在之物，或一个行动的理想类型，或一个可以直接调查的固有意义的社会学情形或行为种类；也不能被定义成变态或病态的，或者任何单一的事务（如果这样做，就像博纳德·克里克所说（1972：2）：不过是一个庸俗的实在化错误，而且会造成一种“冒牌货成排的社会学”）。相反，暴力必须放在社会文化互动的语境中来理解，根据特定情景的全部复杂性来定义。

在这一点上，劳丽·泰勒对伦敦职业罪犯的黑社会的研究是富有洞察力的（Laurie Taylor 1984；Klockars 1975）。在这里，暴力被看作伴随

着“在秩序之外”：暴力是那些随意对待共享的荣誉符号的行为，采取这样行为的罪犯要记住“恰当的关系”（Taylor 1984：148－57）。“在秩序之外”经常用来阐明不光彩的行为和对这种行为的惩罚。它包含了各种不同的“非社会”、“反社会”行为（根据罪犯的小社会所定义的），泰勒发现它是一种奇特的轻描淡写，似乎没有任何道德疑虑。不管是否被表述成暴力行为天然的组成部分，或者暴力过后的流言蜚语的一部分，“在秩序之外”以及因此遭受暴力侵害都已经明白地脱去了道德色彩。暴力行为本身、事实与日常行为，都只具有工具上的意义，借此，那些脱离秩序的行为才能够在社会文化上被记录下来并最终获胜。

关于上述民族志另外一个非常重要的问题是，我们有可能区分身体行动和符号化两种类型的暴力：一个是“进行暴力”，另一个是“谈论暴力”。在伦敦黑社会，谈论也是一种进行，进行也是一种表达方式。有充分证据表明，这种洞察的基础正在逐步扩大。可以这样认为，暴力的社会文化语境一直都包括做和说两个方面，所以在真正的暴力和符号的暴力之间，在身体暴力与仅仅是象征性的暴力之间，不存在本体论上的断裂。

尽管如此，在词语和行动的暴力之间，在用舌头与拳头表达的暴力之间，人类学还是看到了清晰和普遍的区别：“语言和符号的暴力不包含神经学的变化，自我控制没有被疯狂（真正的，身体的暴力）取代”；或者说“语言和符号的暴力主要是上层阶级社会化的产物，而不是平民的，对后者来说，舌头的讽刺更有可能被身体的袭击取代”（cf. May 1972）。只是，这种归纳和决定论的理论化过程与民族志记录的关系不大，与经验调查也距离较远。在人类行为中，符号与行为暴力是纠缠在一起的。当然，身体暴力的手段不可能离开或拒绝语言；不可能也没有必要存在一种区别（因此还有关系）使符号暴力可以拒绝真正的暴力，或者使用象征性的暴力去推动身体的暴力（cf. Wertham 1971；Frank 1976）。意识到特定情形的复杂性，人们也就看到了在日常社会关系的惯例当中任何行为（所谓符号的/象征的/语言的与真正的/身体的/拳头的）之间的组合都是可协商的，同时可看到了自己可能被“侵犯”的许多方式和形态——看到了加诸自身的暴力（cf. Rapport 1987）。

“民主的”的暴力与“无政府主义的”暴力

除了将暴力理解为一种特殊的行为，或者看作不同行为类型之间的关系的方法之外，更有效的调查途径可能是去探索暴力的可预见性：暴

力是一种能够预期的行为，而不是爆发性的。这里，暴力被看作是一个要取消原本可相互预期和相互定向的关系的决定，或者拒绝其中一种关系：人们通过做一些超出他们自身的无秩序、无目标的坏事，使暴力成为对正式常规的取消和对相互可预见性的拒绝。这里的关键词是“常规(routine)”，而暴力使社会文化背景中的文明关系成为不可能的。

利用存在主义的遗产（Nietzsche，Camus），埃德蒙·利奇在暴力的一个初级角色上建立了自己的理论，这个角色对现存社会结构关系和人类惯例的标准行为施加暴力。“我们所有人从本能上都是罪犯”，利奇认为（Leach 1977：19），憎恶对习惯的社会实践的管辖并憧憬这些实践的再生是“我们天性的一部分”，是“人成其为人的本质所在”：“所有的创造性，不管来自艺术家或学者或哪怕是政治家，都包含着对自身系统的反抗”（1977：20）。然而，通过区别社会文化关系的外在形式和内在内容，有可能在固有的、人类本性的暴力，就像利奇所描述的那样——普遍存在的、创造性的、个体的、“民主的”——与另外一种，“无政府主义的”暴力之间建立一种融合，后者破坏了个体与自己的、或者实际上任何种类的现存的（文明的）社会文化关系的社会结构建立创造性约定的可能性。

社会结构可以被描述成一系列散漫的领域，在这些领域中，人们为了表达、建构、实现和扩展各人的世界观而相遇在一起（cf. Rapport 1993a）。个体根据共有的、共享的、刻板的行为方式（语言的或非语言的）相遇，并能够对个性鲜明和多样化的个体及其世界形成有意义的理解。

华莱士（A. F. C. Wallace）社会结构所承担的“由多样性构成的组织”（1964：*passim*）。每个个体都可能栖居于一个私人的世界，但如果他获得了“认知的公共性”，或者与他者相互识别的话就几乎不可能了。相互可预见性是个体有规律地参与彼此互动的必要条件。当个体 A 做出行动 a1 时，她知道个体 B 几乎一定会做出行动 b1，这反过来又会引她做出 a2，等等。同时，个体 B 也知道，当他做出行动 b1，个体 A 回以 a1，他将以 b2 作为回应。换句话说，个体 A 与 B 不需协商开始的准确时间或谁的行为要先发生——谁发出行动和谁反应——也不必考虑他们互动的内容。华莱士的构成稳定的社会文化系统的有秩序的关系的图景就是他所说的“等价结构（*equivalence structures*）”或一系列对等的行为期待。社会结构是相互关联的关系的观念，是个体建造的用于互相助长他们各自的努力的东西。

重复一遍，对于上述问题来说，至关重要的是可预见性。不论参与

交换共有的社会形态的契约关系——不管多么有创造性和新颖——的个体的理解多么不同和多变，只有每个人都能预见，都能期待其他人的某些行为，那么关系就能够维系——根本的多样性也就能够继续存在。可预见性意味着每个都能够持续地发现其他人的行为是可理解的和有意义的。就算每个人都能理解别人的真正意思，他们还是感觉受到了侵犯。

“民主的暴力”可以这样描述：它不否认也不拒绝互动者继续运用自己主动选择解释和含义的能力和可能性，即使他们解释的含义有可能侵犯到他人。“民主的暴力”是个体的创造性能够在社会结构性平静的模糊的表面之下，以个体之间持续共享的行为标准的形态存在。如果社会契约的必要条件是个体在某些或某种关系中具有使他们的行为相互适应的期待，那么这期待的稳定性就不会受到千奇百怪的个体理解的威胁，这理解也不会破坏交换的表面文明性。

另一方面，“无政府主义的暴力”则可以描述为这样的行为：它有心或无心地迷惑别人，使他们不可能预言和理解。无政府主义的暴力剥夺了行为的共享形态，因此其他人对它的适应和他们的关于它的原本固有的期待的发展都被阻止了（cf. Johnson 1982：8）。

在这个概念化的过程中，暴力可以是道德中立的，是个体对社会交换的（创造性）理解。它是社会围绕其组织起来的“一种常数”（Aijmer 2000）。而且，暴力不必仅仅与特定行为相联系，也不是他人必然要避免的：例如，暴力不等于野蛮行为、肉体攻击或缺少同情心；暴力不排斥同情心和爱的表达。更确切地说，这种特别的、“无政府主义”的暴力是他人无法适应的：那些他人不能期待或预言，不能用某种方式发现其意义的行为。只有无政府主义的暴力使相互期待和多样性成为不可能的，它侵犯了所有可实践的交换规范，因此抹煞了相互可预言性和可定向性的文明关系存在的可能性。

这种抹煞行为有很多方式和水平。随机的声音、沉默和行动扼杀了日常的和形成中的互动萌芽，因此剥夺了他人赋予特定交换行为的互动以意义和意图的机会。但这种残害和杀害行为也就大抵排斥了后来的互动的萌芽和有意义的理解。这样，一个游移不定的无政府主义暴力将被接受，并将根据当时或后来对他人发现意义和意图的能力的筹划中或已实现的伤害，来判定惩罚。

“暴力”与精神分裂症

“民主的”暴力保留了各种个体的意义，而“无政府主义的”暴力

则拒绝了共有的交换方式，后者违反了现存的或可实践的行为规范。如果社会要负责将个体聚拢在一起建立各种类型的关系，并利用公共的文化制度沟通他们之间的关系并创造和表达个人的意义，那么，就会存在一些人会拒绝这样的交流：他们向别人可能的日常感受施加暴力。这样的个体放逐了自己，使他们的行为不能为他人预见、定向和理解，并且在此过程中使自己与他人的交往不再可能或不再有效。

这个描述使人想起了贝特森等人的精神分裂症的概念（1974：32－4）。一个人如果没有“正确地”（按惯例地）称呼和传达自己的意思，也没有正确地理解其他人的信息的被标明和传达渠道，就是一个失败的交流者。区别在于一个无政府主义的暴力个体可以被认为要故意达到这样一种情形。他故意拒绝和回避规则性，而正是这些规则性使那些作为契约的等价结构的关系成为可能。

参见：形式与内容、互动、无家可归者

55 视觉主义

尽管人类学中一直有人希望解构西方给予视觉作为一种认知方式的核心地位（“我看到”［*I see*］与“我理解”［*I understand*］是同义的）（ong 1969；dias 1994），并承认一系列其他的感观和形式（Stoller 1989b），视觉人类学还是已经成长为一个专门的认识论——虽然只是致力于对传统（西方）人类学侧重书写文字作为人类学知识的表述方式的状况的矫正。这似乎有些讽刺，而这讽刺并非没有人注意。实际上，视觉人类学已经在两个优势点（*vantage－point*）上面临批评：首先是“传统”，人类学必须要承载抽象和理论，但从画面特殊性到整体社会结构的一般性之间的路径仍不清晰（Bloch 1988），因此人类学必然还是一门以理性为中心的学科；其次是“后殖民”，在这种观点看来，由于历史原因和持续的意识形态控制，电影的表述技术不可避免地为其西方实践所扭曲。

尽管如此，视觉人类学，以图像媒介传达人类学知识，却一直发展

壮大，那种认为人类学知识必须被看作是整体的或霸权的观念已经受到挑战。通过图像媒介研究人类行为的音—像维度，研究以可视符号和听得见的声音显示的文化——比如姿态、手稿、演说、仪礼、仪式艺术作品、工艺和物质制品，视觉人类学认为自身能够做出重要的贡献。

“图像媒介”已经逐渐被限定为电影和录像，但是，还存在其他重要的用于人类学研究的视觉形式，比如摄影（Bateson and Mead 1942；Pinney 1990）和电视（Intintoli 1984；Liebes and Katz 1990）。艺术与视觉人类学（*the anthropology of artistic – cum – visual forms*）已经发展成另一分支，与美学问题相关（Laydon 1981；Coote and Shelton 1991））。即便如此，而且电影和录像已经被人类学之外的客观艺术流派所广泛接受，但关于定义的问题还是没有解决，到底什么才是用图像表述的人类学或民族志？它又有什么不同？那些唯美的、感情脆弱又多愁善感的记录员在多大程度上可以当作电影的组成部分？如何确认文件的有效性，又如何与描述的需要相平衡？怎样的诗意的或超现实的策略是能够用来传达主题的内在经验？通过大量的纪念电影——罗伯特·加德纳（Robert Gardner）的《死鸟》（*Dead birds* 1963）和《赐福的森林》（*Forest of Bliss* 1985）；简·罗奇（Jean Rouch）的美洲虎（*Jaguar* 1965）——这些问题已经被摆在了台面上（Heider 1976；Stoller 1992）。可能最好像索尔·沃斯（Sol Worth 1981）那样说，如果一位人类学家认为一个电影或录像是人类学的，它就是，类似判断的基础是“屏幕播放”（*screen – play*）被认为充满地方性民族志知识的程度，以及主题是否是特定社会文化背景中标准（是自然发生的还是改编的）的地方行为。

历　史

人类学对视觉的偏好，以及电影的表述方法，历史都可以追溯到现代田野调查的最开始。事实上，里弗斯（W. H. R. Rivers）的田野调查的概念（在马凌诺夫斯基之前就已经成为典范）到底是什么，原本就可以继续加以讨论，视觉记录和记录方式曾被看作是不可拆分的（Grimshaw 1994）。从那时起，视觉表述的本质及其对人类学研究的意义经历了很多变化：从对异国情调和不和时宜的景象的浪漫捕捉到实证主义的观察，从现实主义的编剧到超现实主义的虚构，从自发的主观的建构到协作完成的文本化等等（Marks 1995）。

下文列出了与上述发展变化相关的一些数据和事件：

——1895 年：菲利克斯·雷葛鲁特（Felix Regnault）在巴黎拍摄了

一部关于沃洛夫（wolof）女人制造陶罐的电影。

——1898 年：阿尔弗雷德·哈登带着一架摄像机（与里弗斯一起）参加了剑桥大学的托雷斯海峡的考察。

——1901 年：巴尔德温·斯宾塞（Baldwin Spencer）拍摄了土著的舞蹈。

——1914 年：爱德华·柯蒂斯（Edward Curtis）拍摄了充满异国情调的夸扣特尔人电影《在猎头者的土地上》。

——1922 年：罗伯特·弗拉赫蒂（Robert Flaherty）发表了关于爱斯基摩人的戏剧《北方极地的熊》，续集为《阿伦人》（Man of Aran）（1934）。

——1930 年：卡沃（H. Carver）拍摄了《沉默的敌人：美国印第安人的史诗》，使用的全部是美国印第安人演员，该篇成为众多“救援”电影中的一部，描述了土著农民的服装、日常生活、仪式以及为了后代的冒险。

——20 世纪 30 年代晚期：乔治·贝特森（Gregory Batson）和玛格丽特·米德（Magaret Mead）承担了一个用摄影研究表现在社会互动中的族群性格和文化气质的项目，最后汇总成电影《巴厘与新几内亚的童年竞争》（1951）。

——20 世纪 40 年代：简·罗奇开始了在法国和非洲的一系列有影响的电影记录，比如 Les Maitres Foux（1953）和 Chronique d'un ete（1960），对剧情和类型都进行了试验探索。

——20 世纪 50 年代：乔廷根 Institut fuer den Wissenschaftlichen Film 发布了“百科全书式的电影技术”计划和成果。

——20 世纪 60 年代：摄影技术的进步（彩色复制、音像同步）使电影产量大大增加，其中的大师级人物包括大卫（David）与朱迪斯·麦克道格尔（Judith MacDougall）、蒂莫斯（Timothy）和帕特斯·雅奇（Patsy Asch）、梅里萨·勒沃林－戴维斯（Melissa Llewelyn－Davies）、保尔·亨利（Paul Henley）和（奥斯卡提名获得者）丹·马克斯（Dan Marks）。

——20 世纪 70 年代：大量民族志电影系列在电视的黄金时段上映：格拉纳达（Granada）的《消失的世界》；PBS 的《奥德塞》；BBC 的《面对价值》和《分裂的世界》。

——20 世纪 80 年代：很多地方的大学开设专门的视觉人类学课程（曼彻斯特、纽约、南加州）。

问 题

视觉人类学已经成功地吸引了大家的注意，明确了当前人类学的很多关键问题，并提出了有趣的看法。主要包括：

田野调查方法：用电影来说明，人类学家通过自身的参与和他或她卷入的特定关系来收集田野数据的过程。作为记录和报道的媒介，电影能够记录自身，使田野工作的方法论、主观性和互为主观性更加清晰。作为一种刺激物，摄像机会使人们将其文化中理所当然的不同方面联系起来（Ruby 1980；MacDougall 1995）。

教学方法：蒂莫斯·雅奇，与约翰·马修（John Marshall）合作，拍摄了20多部关于!kung san的电影，与拿破仑·查格农（Napoleon Chagnon）合作拍摄了35部关于雅诺马人的电影（比如Ax Fight (1975)），主要用于教学目的。电影的直接性难道就不能使学生产生沉浸于田野的感觉？另外，惯于电影娱乐的学生难道就不能接受电影文本预设的偏见（Martinez 1992；Asch and Asch 1987）？

主张：作为一种新的表达方式，电影绕过了国家和对识字能力的需求，它是否能够为反抗的地方声音提供一个表达的媒介？通过像沃斯（Worth）和阿戴尔（Adair）合作的《那瓦霍人自己的电影》（1972）这样的项目（还有米歇尔［Michaels］在澳大利亚土著中［cf. 1987］和特纳在*Kayapo*［cf. 1992］拍摄的电影），那些有机会拍摄自己的当地人生产的文化文献，从当地人的视角展示了本土世界的各个方面。这一切将在草根政治论坛中最终完成，就像英国的“黑色声音集合”一样。

知识产权：电影的复制和销售引起了胶片的所有权的问题。一部蒂莫斯·雅奇和阿森·白利奇（Asen Balikci）拍摄的阿富汗游牧民的电影——由加拿大电影公司生产，片名为《哈吉·奥马尔的儿子们》（*Sons of Haji Omar*），然后卖给了BBC，后者在将电影作为成品发表之前，加上了对（20世纪80年代）阿富汗战争领导者这个角色的政治评论——结果甚至危及到最初被拍摄者的生命。

话语争夺：人们越来越多地认识到，摄影机并不简单是一个观看世界的窗口——一个中立、清晰、客观并无懈可击的媒介——之前提到的意识形态本质的问题再次浮现出来：拍摄者的意识形态声音压制了被拍摄者。拍电影需要权力、技术、操作知识和市场控制能力，并且要遵守霸权主义的“电影视点”（*filmic gaze*）的生产惯例。但这一切也都是消

费者可以参与竞争的（cf. Minh－ha 1989；Crawford and Turton1992）。

动觉：不论是舞蹈还是日常姿态，也不论这些所发生的社会文化空间，电影都是研究躯体运动的完美手段。它记录的互动的空间关系学，并提出了作为所谓文化习惯（cf. Birdwhistell 1970）的超定性（*overdetermination*）问题。

全球化：电影是技术、跨地区和跨国家的生产与消费的全球化过程的一部分。它为西方文化产品和实践如何推广和销售、如何本地化提供了一个实验案例（cf. Armes 1987；Appadurai 1991b）。

大众媒体：围绕着当前的大众媒体与它们在社会生活中的重要性，以及文化认同的形态之间的关系，存在很多问题。通过电影，一个人可以探索地方认同的建构方式，后者对于表现一个地方是必不可少的（cf. Musello 1980；Kottak 1990）。

反身性：从电影里的人看电影，到摄影机后面的制作者试着走进电影，电影揭露了所有文本的建构本质，以及在制作完成之前的个人艺术和群体合作（cf. Loizos 1993）。

个性化：由于电影捕获了互动时刻转瞬即逝的性质——在电影制作者和当地人之间，在当地人与当地人之间，在制作者与制作者之间——电影关注的是演员个人及其实践。这样，电影就能够帮助矫正一直困扰传统民族志并给其打上虚构的整体论烙印的概化、集体化和抽象化的倾向（cf. Asch and Asch 1988）。

参见：文学性、后现代主义、定性与定量的方法论

56 制造世界

根据戴维·帕金（David Parkin）（1987：66）的说法，没有任何真实的社会文化形式是彻底原生的，也没有任何社会文化实践和专门技术是完全原始的（Strathern 1991：14）。但是，随着个体与生俱来的创造性的不断与既有的社会文化形式的对话，进化的修订作用使新的、不同的现实和实践也不断产生出来。而且，尽管新的现实可能借用、适应并拙

劣地模仿无数先例，但其并不一定是可预言的、蕴含在先例中，或者被事先决定的。既然新世界（新的客体和新的关系）是从旧世界中产生的，文化也变成了一个一直不断修订的产品、一个平凡的拼凑物，不但没有开始，也没有结局。

尼尔森·古德曼，在一次纪念演讲中（Nelson Goodman 1978）将上述过程命名为“制造世界”。古德曼的出发点是：世界的真相、客体和关系都是建构出来的，而不是发现的。我们所经历的世界的任何秩序，都不简单是“现成地等着被发现”，也不是由被动观察决定的。更确切地说，秩序是通过艰苦的建构实现的：“是我们创造的那个世界所强加的——在科学、艺术、直觉和日常实践等领域内”（Goodman 1984：21）。通过那些明显的、经常发生的修订（和改造），古德曼区分出5种发明新世界的方式（Goodman 1978：7－16）。首先是他所谓的“合成与分解”，旧世界被拆分（整体分拆成部分，部分分拆成小部分，复合体拆分成组件），之后，通过不同的连接再组合成新的整体。（例如，在人类学中我们可以发现列维－斯特劳斯的结构主义的世界，它就是由博厄斯的文化相对主义、索绪尔和布拉格学派的语言学和二进制编码的计算机逻辑组合而成的。）

制造世界的第二种方式，古德曼称为“加权”。通过对当前的世界的不同“重读”方式，新世界得以产生：赋予当前世界的某些特征各不相同的相对重要性。（通过给予社会混乱、冲突与竞争、动态平衡和不平衡等特征不同的加权，人类学的功能主义变成了新功能主义。）第三是“重新排序”。通过把构成一个世界观的各个元素重新排序，每个元素的意义都发生了变化，其整体也就成为全新的了。（正是通过这样的重新排序，人类学从经验主义的研究变成了理性主义的研究：前者是“从含糊的数据得出一个解释性的模型”，后者则“从解释性的模型推导出一些含糊的数据”。）第四是“删减与补充”。通过去除特定元素，再从别处补充其他元素，不同世界之间互为你我。（新马克思主义人类学不再认为生产的经济关系总是并独自代表社会的基础结构，而是认为在原始社会中经济关系可能可以通过亲属关系来表达。）最后，新世界可以“变形”的方式产生。一个世界可以通过扭曲、减少或再说明一些元素得到更新，或者也可通过主题的变奏来实现。（通过再阐释权力和意识形态，每次互动、每个人都受到了影响，福柯对社会的解构使马克思主义的批判发生了形变；结果是每个核心的控制体系都破碎成拙劣模仿的副本、最终无法控制的瞬间。）

古德曼承认（Goodman 1978：17－20），上文只是制造世界的方式

的一些例子，而不是全部。新的方式总是在不断产生，既然新的方式可以通过组合和分层产生，变化就可以从不止一个过程中同时产生。另外，新的世界还可能由不同的象征形式来构成：言语、数字、图画、声音、气味，或者这些象征符号的组合；从一种象征符号向另一种的转译也等于创造了一个新的世界。最后，由于在同一种象征符号构成的不同世界之间没有直接的转译方式，比如查高（Chagall）的图画世界与斯丹利·斯宾塞（Stanley Spencer）的世界之间，任何用不同方式言说同一件事的努力事实上都等于在说不同的事。

古德曼的结论是：人类的“理解和创造是同步进行的”（Goodman 1978：22）。我们的“事实”最好被当作小“理论”——我们的理论被当作大事实（在歌德之后：“最高智慧将会明白，每个事实都是理论”）。我们所知道的，也就是我们在社会文化背景中制造和使用的。这个世界上的事实，按照古德曼所说，是驯良和服从的奴隶，由我们提给这个世界的问题和我们参与它的方式来调节。“事实”不是来自理解与已经完成的、现成的宇宙之间的一致，而是来自理解和人为制造的概念体系的一致。因此，理解即制造、认识即影响、发现即设计，即找到一个合适之物。“事实”，实际上变成了一个名字，表示最理想的合适之物、对宇宙的最理想的剪裁和描述、对宇宙规律和图式的理想设计。

但是如果在我们之下，没有任何东西是坚实可靠的，那么也就没有什么是麻木不仁的：每个世界都是由其他世界构成的，这样，每个世界都从根本上与其他世界不同，彼此也不可化约。令人惊奇的是，不同的世界是如何关联的，千差万别的符号现实、文化世界的形式和景象如何同时存在的，上述世界的支持者或者是不同的学科或科学家、或者是画家或艺术流派、或者是政治家、或者是政治利益、或者是种族团体，或者是教派，或者是诗人、农民或只是普通人，又是如何并存的。这些不同的世界（既考虑构成世界的原料，也考虑它的内涵物）天生是不可化约的；充其量彼此之间可以十分艰难地互相转换，并必然伴随着讹误。这意味着，再说一遍，个体创造力的盛行修订了集体的形式：重新塑造相当于文化的形式的基础，以及这些形式的日常交换引起的社会互动。

对世界的想象

想象是个体构想这些再塑造过程所必须的能力。这种能力与“知道如何”或“知道是什么”不同，在爱德华·艾恩斯（Edward Ions 1977：152－3）那儿成为“第三种了解方式”的，并不是假设—推理，而是直

觉。本质问题是对于那些还不存在的东西的精神概念、图式和计划。想象涉及的不是现存的可观察的系统，而是那些看不见的；是思考、感觉、了解自己和他人及其世界的能力，是对现存世界的可以疏远。

个体可能限于特定的认识论框架，习惯于以一种前理解的（*pre-understanding*）、按照范例的方式概括自己并被概括，这方式是常规的和集体的。不过，通过想象，个体也能够质疑当前的现实并开阔自己的视野（Gadamer 1975：238）。想象与现实的关系是隐喻的而不是转喻的，并且伴随着潜在的认识论飞跃，而不是简单的反思和扩展。

对古德曼的各种创造性的制造世界的方式提出补充的，是普里斯顿（Preston）的尝试（然而好像自相矛盾），他描述了想象的创造能力。普里斯顿认为想象一般沿着四个维度改变世界：空间的、时间的、形态学的和理解的。在每个维度里都存在各种可能的改造过程，可能单独发生，也可能一起发生。例如，在空间维度，现存世界可以用“扩大”、“缩小”、“浓缩”（就像缩写一样）或“移动”（从观察者看来）等方式来想象。在时间维度，一个世界可以用“蒙太奇”（不连续的事件被拼接在一起）、“同时发生”（不同事件被并置在一起）、“发展”和“退化”（包括过去和未来的全新的事件）等方式来想象。在形态学上，一个世界可以用形态与结构的“蜕变”、其存在的“生命化”和“物质化”、或者对其关系的“补充”（对称和不对称的变化）等方式来想象。最后，在理解维度，根据其全部的“光彩”（染色与发光）、“聚焦的深度”（一个人特有的专心）、“歪曲”（各种促进作用）、或对整个“合成物”的决定（平衡全部上述建构的意义）等来实现改变。

普里斯顿的努力必然是没有结论的，超越当前存在的东西是无法充分描述的。然而，他强调了社会文化现实的设想的本质，以及个体想象的改造能力。他的结论很好地总结了下述讨论：想象是一种能力，它把现实交予文化，并不断重新创造社会意义上的世界。

参见：能动和能动性、阐释、世界观

57 世界观

“世界观”是对德语 Weltanschauung 通常的翻译，意思是最高的哲学体系或观念，或者是对世界的概念。“世界观”一词最初的外来者地位反倒使其概念的使用变得特别宽泛。

在一个早期的社会人类学用法中，罗伯特·雷德菲尔德（Robert Redfield 1952，1960）坚持认为，如果人类学家想要正确评价在现代化和城市化的道路上传统的小型社区对变化的反应的话，了解“农民的世界观”是很重要的。“有限利益”（Foster 1965）和“超道德家庭主义”共同影响了农民的社会互动行为的特点（Banfield 1958），如果不能理解这一点，人类学家将无法理解所研究的共同体的行为的意义及其与外部世界的关系，更不用说预言了。

在这种用法里，世界观被用于强调导致特定行为的认知与理解过程的可区别的特征。世界观代表了对世界的最基本的概念，这概念深入所有其他形式的对世界的思考和理解，并直接影响人们的行为。另外，世界观还被用来强调不同群体的人们之间的关键差别：根据他们看待世界的方式，在这里是指农民和现代人（都市人和世界主义者）。

很明显，依据这样的用法，世界观和另外两个常用的人类学概念之间有重叠之处：宇宙观和意识形态。从垂直方向上来讲，可以说，世界观（就像宇宙观一样）包含了群体、世界和宇宙之间的关系。从水平方向上来讲，世界观（就像意识形态一样）包括了一个特定群体对世界的看法，这看法指导了该群体的行为，可能还掩盖或不完全地传达了该群体与其他群体间关系的“真正的”或者更有益的说法。确实，如果将其广义地理解为“特定群体（基于地域、年龄、阶级、地位、种族、民族或宗教）所持有的一个独特的价值、信仰和态度体系”，世界观作为一种概念，与传统的人类学概念，如文化或者亚文化，确实没有太多的差别。

为了限制概念的范围，你可以说世界观集中关注不同于行为的思想和感觉，从某个角度说优先于行为。这个概念暗示了一个因果关系的理

论化过程——行为不再被认为是机械的、无意义的，独特的或优先的，行为是世界观的结果，如果后者确实被转化成行动。柯雅尼（Kearney 1984）又为这种理解加了一个限制条件，他将世界观定义为人们对于世界的不言而喻的知识，区别于那些人们愿意或者能够清晰表达的思想和感觉（Sperber 1975：x－xi）。

同时，格尔茨（Geertz 1973）选择了贝特森（Bateson 1936）更早先的用法，区别了世界观和“气质”，这等于区别了思想和感觉。对格尔兹来说，世界观是指知识分子对世界的理解，是思考这个世界及其运行方式的一种方式，这在一个特定的群体中是很平常的事；而气质指的是情感判断，是一种感觉和评价世界的方式。格尔兹认为，确保世界观和气质之间保持相互支持的关系（因此文化才能保持整合状态）是宗教意识的责任：思想的内容要保持在情感上可以接受，而感觉的内容要保持在智识上合理。

心智的统一

也许，“世界观”被人类学用来表示的最多的，就是心智与社会或文化的关系问题，以及心智的统一性问题。简而言之，认知与理解在多大程度上是由社会或文化决定的？社会或文化群体又在多大程度上在心智上是均质的、交感的或协调的？

这里很明显存在四种情况（Hunt 1967）。第一，社会与文化领域在一边，而个体心智在另一边，二者分离，各不相同，在分析时也须如此论述。由此很容易想到涂尔干（Durkheim 1966），他一直坚持将社会学与心理学区分开来，因为集体意识的社会事实与心理变量不相关。第二种情况，按照博厄斯及其后继者解释的，可能是第一种情况派生出来的。将心智看作是由社会文化决定的：心智是文化的缩影（Benedict 1934），是通过，比如，文化的语法和词典（Whorf 1956），或者其他“初级制度”如生存的风格、家庭的构成和训练儿童的方法来实现的（Kardiner and Linton 1939）。萨克斯（Sacks 1974：218）总结说：“文化的杰出力量，可以说，并不仅仅以大致相同的方式填充所有的大脑，而是要使填充后的大脑在细节上彼此相似。”

第三点考虑是，将社会文化与心智之间的确定关系调转过来，将后者看作前者的成因：文化是心智的宏观表现。马凌诺夫斯基就很重视从个体的焦虑到宗教意识的宽慰之间的联系，我们从中可以看到上述结论（1939；Homans 1941）。与第二点合起来看，存在一种心智的统一体，其

最终并不是来自某些标准化的训练，而是反过来造成了一系列社会文化过程。最后，第四点，就像贝特森（Bateson）、华莱士（Wallace 1961）和芝华士（Schwartz 1978a）等人所提倡的那样，社会文化与心智是互相依赖和影响的不同领域。在特定的社会或文化中，可以进一步区分特定的社会气质（情感风格）和认知气质（认知风格），同时也必须将个体看作独特的“能源”，其新陈代谢的过程为感觉和认知随机性、新的客体和客观世界的关系提供了恒定的可能性。

第四种情况为整个图景提供了前面所没有的一种创造性的张力和辩证法，它既不假定心智的统一，也不假定心智的差别；归纳的基础既不是决定论也不是说二者互不相干；相反，它考虑到了对个体与社会文化之间的微妙和嬗变的关系的分析性的评价。正如芝华士（Schwartz 1975：128）所说，这种关系是动态的和未决定的，或者（1978a：430－2），如果说心智的内容对不同的个体是有限的或者独有的，文化也不过是共享的总体。进而，将个体的心智或者“意识语句”（*ideoverses*）（1978a：429）看作是文化的不同版本或部分。依据事件的结构和分类，个体对这个世界具有互不相同的认知、情感和价值图景；文化的建构在这里是通过经验的发现和个体的形变实现的。对人类学分析来说，重要的是不同个体“个人化建构”（Kelly 1969）的方式不同，其与公共结构的交叉和对公共结构的参与程度也就不同，而这一点也就决定了人与人之间的可交流和可协调性能够保持在什么程度上。

在这个分布式的画面中，世界观不是某种实质统一的，或必须共享的东西，而是差异性的总和。这样一来，问题的焦点就从假定文化或社会最终导致了公有的世界观，变成了探寻各种各样的世界观如何共存于一个单一的社会文化设置。

“多样性构成的组织”

上述观念在安东尼·华莱士（Anthony Wallace 1961，1962，1964）的理论中得到了最充分的阐释。自然，在协调心智与文化的动态关系的相关尝试中（Goodenough 1963；Szwed 1966；Paine 1974；Schwartz 1978b），他的著作也是被引用最为频繁的。

华莱士的基本前提是，文化不是一个封闭的系统，它总是与非文化因素纠缠在一起，比如心智。另外，文化与心智的辩证关系导致的不是一个社会群体的心智一致性的复制，也不是人们共享的相类的文化性格，而是由多样性构成的组织。在一个社会中，尽管人们从根本上各有

不同的利益、习惯、个性、风俗，并且没有一个所有成员共享的认知图示，也没有必要所有人“像一串珠子一样被串在公有的动机这条绳上”，他们仍旧能够以稳定和互相报偿的方式互动，并从文化上将自身组织成一个有序的、发展的和变化的社会。

实际上，每个人的世界观或者“迷宫之路”（*mazeway*）——关于价值、计划、技术、人和事务的精神地图；那些每个人都保留的意义的组织化的整体，这些意义经常在某一时刻被记忆的或感知的刺激唤起——可能都是独特的。一个人可能拥有对相互关联的客体（相当于一个私人的世界）的复杂认知体系，但如果他曾经获得了“认知的公共性”或者与他人的相互识别，这就不太可能了。这样看来，所有的人类社会都是复数的社会。实际上，华莱士进一步暗示说，认知的不一致可能是社会结构的“功能上的亟需物”，是使社会调和成为可能的必须条件，如果参与者将共享共同的社会系统的知识，或者承担起去了解他们之间的差别的责任，这个系统就不会起作用了。

在华莱士的图像中，有序关系建构了稳定的社会文化体系，而有序关系就是他所谓的“等价结构”或关于行为的对等的期望：凭借一个人的特定行为往往是对他人行为的特定反应等常识，个体已经发展了互相预言对方行为的能力，因此，在日常生活中个体经常忙于与他人互动。也就是说，个体组织他们自己，将他们的行为整合成相互依赖和关联的体系，凭借的不是发展一致的认知图式或拥有同样的动机，而是凭借认识到在特定的情况下他人的行为是可预期的，并且能够让人放心地相信是与他们自己的行为相关的。这个将各种关系组织起来的系统，华莱士认为，适于各种不同层面和类型的互动：例如，在美洲印第安人和白人之间，贸易和战争常年不断，却不互相理解；在不同的社会阶级之间，可能并不存在共同的意识形态；在公共汽车司机和乘客之间，在避免堵车这件事上的利益可能非常不同，他们认知的世界，尤其是广泛的、复杂的社会，可能是“惟一和私人的”。

尽管如此，公共汽车司机和乘客之间却分享着某种非常明确的东西。在遵守时间表方面，他们的利益就是重合的，他们希望公交车顺利行使的动机也是共同利益的一种补充表现，他们相互具有对对方行为详细的预期。而且，在城市、地区或者国家体系内部，任一司机和任一乘客之间的关系都是标准化的。华莱士称其为“契约”：其中对等的角色都是指定的，并且对于每个参与者都是可扮演的，这些参与者的动机使他们的选择都是可被期望执行的。在其他场合，华莱士也将其称为“终极算计（*meta - calculus*）”：其中至少包含两个参与者各自的“算计”

或行为组合。他进一步认为，文化可以描述为“终极算计的汇聚”：一系列契约关系的标准化模板；一个相互联结的等价结构的系统。

事实上，文化变成了一个笼罩在不同的整体上的完满的等价结构：一个社会中各个亚群体和个体的不同世界观的总和。这样，华莱士给出了结论，个体能够共同创造一个社会文化系统，该系统超出其中任何单个个体的理解之外。他们为各自努力相互便利建立的契约实际上是一个结构化的整体，尽管是不言而喻和逐渐调制的，却比任何成员的认知图式都更复杂：这是关于世界观的世界观。

对华莱士的批判

尽管他坚持认为他将社会文化描述成各种各样的个体世界观的组织不等于假定存在一个涂尔干意义上的独一无二的、明确的、超有机体的整体，华莱士还是因此面临着批评。通过允许个体缔结契约以及让群体策略面向另一个更加复杂、更高层面的组织，一个在个体参与者理解之外发挥功能的社会文化整体，我们看到一个更趋向于涂尔干的功能主义的观念，即社会文化决定心智。

华莱士会反对这么说，说他将文化和人格看作是不同的罗素逻辑类型的建构物——人格强调认知的多样性，文化仅等于共享的期望——谈论个体“内化”了文化或文化铸造了其成员的人格，实际上使用了错误的隐喻，就像说一个圆铸造了构成这个圆的各个点一样。然而，华莱士的模型还是呈现出这样的特点，而且必须如此，以便描述互动的循环和连锁的部分构成的整体系统，个体的行为要累计达到的也便是这样的系统。

由于华莱士模型中的社会文化组织的规律是制度化的极限积分或者宏观的等价结构，藉此任一个体、任一世界观的集合，都能作为这个系统中可互换的成分发挥作用。可这就必须解释这个制度化是如何产生和维系的。华莱士一定回答说文化是驱动力：文化形态和标准化的契约都变成自主的，并通过教会其成员相互预见他人行为而得以保持，在不同场景之下，这种预见能力对于他们的机能是必须的。这还不止，文化还将为其成员提供各种不同的世界观：它提供了一系列等价的意义，个体以此能够预先界定刺激物，并且就像预见的一样，在另外一个人之前通过广泛的制度参照来采取行动。情况远不是文化从个体的发明和持续的

实践决定中浮现出来，而是文化以一种专横的方式，超越了个体的认知趋势，使各种各样的动机结合成一个最大的组织成为可能。这样，尽管他一开始放弃了社会文化决定论，但我们发现在华莱士的讨论中，各种个体的认知被社会联结成一个功能的等价结构，而文化作为一个组织，将其各不相干的元素调整和形塑成为一个相对一致的图式；这些优美的“终极算计”属于一个分立的社会领域。

简言之，各种个体的世界观，对华莱士来说，变成了文化的任务、社会的工具。有时，这种多样性在文化上是被禁止的，他解释道，一致性通过社会化过程进入每一个个体成员，并且反过来强化了一致性。在其他情况下，“文化的生存利益”鼓励了随意性，个体之间根本没有组织。但绝大部分“解决方法”，华莱士断定，介于以下上述两者之间：在4种普遍机制中的一个或几个之中（“包含型结构”（*Inclusive Structure*）——低级互动的参与者服从高级的算计和计划；“末端联结”（*End - Linkage*）——在不同的专业技术领域或劳动分工中，各平等“算计”之间的精确联结，其中发生了“特别交流”（*Ad Hoc Communication*）——通过不断地偶然交流避免“算计”的离心和社会的解体；最后，“管理”（*administration*）——一群专家承诺在操作中检验上述三种类型的大量契约，而且一定要调整个体成员的算计，多样性将在社会文化的基础上得以组织和运行。

总之，在华莱士的图景中，“圆周”上的个体的点互相联结和覆盖构成一个整圆：一个作为社会文化整合形式的涂尔干的个体多样性画面。个体的世界观之间已不再有真正的联系，取而代之的是一个社会文化协和的图景：一个相互依赖的结构体系，由标准化的行为来保持，同时也确保了一定程度的社会稳定和文化统一。

华莱士的工作是值得称道的，他正确评价了社会文化共性中的心智多样性，并努力在分析中保持两者的关系。他展示了个体如何在互动中相遇，同时在私人的、可能千差万别的游戏计划中落实手段，获得地位，炫耀胜利，等等，由此，关于社会世界的个人观点之间可能有附带的联系、抵触、共同演化，而不必归于一个单一的甚或兼容的意义世界。他承认，简言之，社会体系即使不是由完全一致的复制品组成也能存在，文化也不必体现所有成员共享的标准、规范、实践、规则、观点和信仰。

在华莱士的描述中，个体的作用被社会力量所取代的方式是欠协调的，后者被认为关乎秩序和行为的可预言性。人们之间的各种行为契约将合计成一个整合完好的社会系统，大量个体的需求和利益被转化进社会文

化组织。我们好像在用（心智的）世界观交换（社会文化的）世界观。

可是，行为的互相关联性并不必然伴随着组织化的等级制；个体的行为即使不整合在一起，或者也不属于一个更复杂的结构，仍旧可以是互相关联的。此外，与组织相比，混乱可能是更合适的基调。

世界观及其语境

这自然是在华耐特（Wanet）这个英国村庄进行的关于世界观的人类学研究结论（Rapport 1993a）。这里存在着大量各种各样的世界观，包括在个人心智内部和心智之间的，可被认为并不面向一个包罗万象的单一社会文化系统。更确切地说，各种世界观的表达和实现，在大量的行为契约中，实际上是一个混乱的排列。在社会文化背景中的生命被描述成得过且过的瞬间。

进一步说，简言之，在讨论语言的个性化问题，以及每个人拥有一个承载不可化约的私人意义的“个人习语”的方式的时候，乔治·斯泰纳谈到了个体意识独有的“联想网络”（George Steiner 1975：73）。不同个体正是通过将词与词联想在一起的方式来获得个体化的意义和记忆的独特性。拉波特（Rapport）在华耐特的工作集中在为数不多的几个亲近的报告人的日常表达上，他发现个人习语或联想网络（用语言表达的华莱士的“迷宫之路”或芝华士的“意识语句”）正是个体世界观的外在表达。

拉波特发现，不同人的日常表达或“说话行为”（Searle 1973）包含一定的系列惯用语，并经常重复。每个人都有大量的词语环（*verbal loops*），他们习惯性地将一些词和短语结合在一起，并经常使用。在不同的互动场景中，或长或短地由个体习惯组合的词和短语构成的线或环都将清晰地表现出来。

但这不是一个简单的词语问题。拉波特发现，每个词语环都承载着特定的情绪、幽默或观点，特定的认同和角色，这些看起来都是说话人假定给特定语言表达的性质。仿佛习惯用语和其表达的过程是一个现象的不可或缺的组成部分：个体对所选择的世界的特定观点，以及与这观点相吻合的特定认同。

拉波特发现自己能够将报告人习惯连用的词语、表达的语言模块拼凑成越来越长的链条，并将词语汇集成大链条，因此他决定将词语、感觉和观点的联想网络称为“世界观”。作为整体（实际上，任何说话行为都不可能以这样的形式来表达），每个联想网络都包含大量的看法，

细节丰富，内容广泛：个体仿佛在认知上周游整个世界。语言组合成的链条，更确切地说，被转变成想法、认同与行为的集合，个体因此经验地定位于一个各不相同的、自足的世界，其中包含了人、事、价值、规范与约束。

另外，不同的词和短语的联结（不论是否同一个人所说）都将导致对世界的观点，彼此之间可能非常不同。即使同样的词出现在不同的世界观当中，但当与其他的词联系、对比而构成一个认知体系时，他们的意义也是不一样的。因此，观点的表达会不同，对行为的预期、行为的演化——对行为本质和相关人与事的界定也都会不同。因为每个人都有很多词语环，那么，同一个个体也就会拥有很多不同的世界观；从一个亲近的报告人那里，拉波特发现了9种世界观，另一个人是7种。看起来就像他的报告人习惯于在同一时刻谈论和生活在许多不同的、有限的社会文化环境中，人与人之间也各不相同。进而，一个人生活的世界体系并不必与其他人相同或兼容。

进一步说，拉波特通过这种方式将不同人偏好的语句联想结合在一起，并在他们不同的表达中窥见了各自世界观的片断，他所感觉到的是人们语言的“再语境化”而不是“去语境化”。看起来，他好像将从瞬间互动听来的词语还给了更大的观念世界、认知之源，他正是从后者当中选取了词汇用于忙乱的、世俗的日常交流。从这个意义上说，说话者参与共同的行动契约，相遇，交谈并一起工作，这与其说是他们被组织进一个公共的社会文化语境，倒不如说是个体之间对同样事件的不同解释（履行“不同”的契约），其中只有部分是重合的。只有在含混的对话交流的表面下面，在多样化的世界观里，说话者才能（包括理性和感性两个方面）生活得更充分。

由于世界观要面向语境，那么，后者将被理解成内在于个体的：来源于个体的认知，而不是互动环境所固有或产生的。语境是先于互动的，是个体带入互动，并在其中应用的某种东西。语境是个体在头脑中内化词语并将不同词语联系起来的方式，并以此生成意义。因此，同样的认知语境可以在许多不同的外部条件下重复出现，反之亦然，同样的互动环境也可能对应很多不同的认知语境。这并不是说在认知界定和外部环境之间就没有规律或连贯性，或者在特定环境中交谈时，个体就不再具备多个常规的行动方式，而是说决策是由个体做出的，可能还是私密的。

简言之，个体的世界观才是社会文化交换的关键所在，个体正是凭借世界观的多样性才能建构、占有和预言周围的社会世界，在与他人互

动中，在世界观相遇之前给予他们预期，在相遇中给予他们观点，在互动过后给予他们结论。

表述与分析

通过在社会文化背景中关注个体意义上的语境中的世界观，结论可能是这样的，在社会文化的互动与交流中，人类学家不可能只给出一个整齐划一的说法。个体世界观不但无法给出一系列同名的、具有相同范畴的观点，而且这种个体的多样性还拒绝依赖客观界定的情境。这些认知语境背后的逻辑是主观的和独有的。

世界观问题的分析价值有赖于避免这样一个逻辑混乱：不能以澄清或概括的名义在报告人之上强加一个超整体，不论是个别的还是集体的。研究必须从理解个体内部的判断和定义开始，如此才能够在迈向抽象的社会文化（或心智）整体的每一步中都保持世界观的整体性。尽管结果可能是一个混乱的集合，但分析者还是决定呈现出特有的风景中由特殊的地标表示的多种多样的个体分类。交流的公共基础——共享的抽象符号、互动语法、常规场景——可以被重新打造，只要个体的意义、动机得以表达、实现和完成。契约的公共基础的发展和命运所依赖的正是个体世界观的振兴。

参见：认知、个体性、互动、情境和背景

58 书 写

雷蒙德·威廉姆斯曾经评论说，在西方学术界，书写的过程已经按社会科学的方法被“自然化”了（Raymond Williams 1983c：1）。我们会问“什么是书写?”“它与哪些知识、事实和经验有关?”但我们不会觉得书写过程本身是有问题的：我们很小就学会了书写的技巧，所以这已经是显见的常识了。

书写与文化

相比之下，由于经常与那些不学或者不想学威廉姆斯所谓的书写技术的人打交道，人类学家更不容易失察这样的问题（人类学家对这个问题更加敏感）。因此，人类学将书写作为文化的标志，强调了书写的历史文化特点，以及其突然降临带来的影响。人类学假定，书写的技术代表了语言的客体化和词语及意义的增殖，这也导致了社会文化背景分层的加剧和可索引性的降低。因此，传统上，个体成员变成了一个个的可重写的稿本，只不过参与得更少而怀疑得更多，安全性更低而选择性更高（Goody and Watt 1968：57－8）；书写还提高了社会文化所能容许的疏远和距离，使更大规模的联合成为可能，同时，根据百科全书式的结构和顺序，书写也带动了个人思想、科学和技术的发展（Ong 1977：47）。作为一种技术，书写可以整理谈话，存档以备后续的分析和翻译，并创造了一个半独立的文本世界，侵蚀了充满细节的口语世界（Ricoeur 1981：145－9）。作为一种方法，书写可以用来保存原本无法记录的当下瞬间，同时还可以保鲜并还原到当时语境，就像正在发生一样，意义明确，前后一致，并能够反复斟酌（Clifford 1990：57－64）。另外，书写作为一种技术，还给社会机构提供了时间和空间，使很多功能成为可能（比如等级制和教育），从而让人建构了一种意识形态的现实，人们与其说使用它，毋宁说被它所使用（Street 1984：8；Herzfeld 1993：116）。简言之，在人类学中，书写并不被想象成一种知识、事实和经验的中立媒介，或者一扇独立现实的窗口，至多是一条认知的途径罢了。

作为一种认知的模式

不过，即使在人类学来说，书写在某种意义上也被“自然化”了。因为，书写从整体上被当作一种特定的技术或技巧：在书页或者其他材质的表面“刻”上文字或者形态。然而，书写也可以被认为是某种更宽泛的东西：本质上就是有序地写上文字或者形态，并不在乎具体采用的技术和技巧是什么。因此，句子和短语中的词，合音和乐句中的音符，在模型内涂抹的油彩，浇铸然后列队陈设的宗教偶像，习惯和日常生活的身体行为，制度和等级关系中规定的角色等等，都可算作书写。而且“写”这个动作可以发生在很多种“表面”上：土地、房屋、足球、太空、身体和记忆等，当然还有书页。这里，书写被理解为“利用有序的

符号形式（也就是说，对使用者有意义的形态）创造一个有序的世界”。书写的内涵不是一种传播的技术，而是“一种赋予经验以意义的认知模式”！

进一步说，简言之，书写使经验从推理中分离出来（Stock 1983：531）。书写是对经验的经验，是“元经验”，是用符号形式对经验的深思熟虑的排序，并从中有意识提炼的“意义产品”。从最完整的形式上来理解，书写是一种用符号反映经验、并赋予其意义的实践。

此外，既然符号只是“概念的载体”（Geertz 1973），书写的外在表演形式是多种多样的，比如日记与小说，当然，专著和论文，诗歌、歌曲和剧本；还有农田的轮廓和耕耘的方式；型塑、支撑身体的方式以及文身和衣着的式样；跳舞、谈论政治、演说、交易、战争等活动的方式等。所有这一切都是一种记忆的方法，使生命的秩序和意义得以记录、保留和回忆。通过这样的概念化，书写可以被定义为：以符号形态存在的，一系列思想、观念、感觉的综合体，由此从过往的经验中创造并保留一套意义体系，以备后来检索、修改和细化。尽管其表达的形式不断变化，书面的思考实践却是不变的。

作为普遍原则

从这个角度说，书写可以被当作一种普遍的原则：是人类一种普遍和恒常的组成部分。它不是任何文化、任何时代（有文字或无文字）的专利，更不是任何特定社会阶级和职业群体（专业人士或工人）的特权范围。它是所有人都可实践的，并且被所有人实践着（Berger 1979：6）。

当然，不论在那些很大程度上依靠口头技能进行传播的还是偏爱书写的社会文化背景中，人们都愿意炫耀他们观察和抽象经验的实践，并由此产生了有序的记录。口头的或文字的并不必然产生思维习惯的差异。就像施维德（Shweder 1991a：14）评论的那样：“如果我们用‘文明的’一词去描述那些能够比人类学家更好地解释他们自己的实践、并有更好的想象力的人，那么，那些过着未经审查的生活的‘原始人’就是不存在的。根本就没有‘原始人’”。同样，拉比诺说（Rabinow 1977：151－2）：“他者过着另外的生活”。

书写、文本和自身

从另外一个角度讲，每一个社会文化环境都是一个文本的环境，这

里“文本”（来自拉丁词根）意味着将语言编织进各式作品当中，这作品可能是口头的、书面的或者二者兼有的（stock 1990）。每个环境都会有自己有意义的、书写的叙述。

正是在这种意义上，人们才能理解布鲁纳和威瑟的论断（Bruner and Weisser 1991：133）：“生活即文本：这文本会经常被修订、注释、再理解，等等”。因为，通过“永不停止的文本化”，通过对生活是什么的抽象的和叙述性的记录进行模式化和再模式化，一个人开始了解自己的生活。在一个正在进行的故事中，个体指定自己为他自己（也作为自我），这个文本化的过程被记在心里，代表着最初的自我解释的过程。

对自我的文本记录可能是语言的（有声的或者无声的），或者是想象的，也可能被宣称为关于自身的或长或短的版本，可能某种程度上是统一的，但它总是处于发展和变化中，并总是被提及，不论清楚的还是含蓄的。认知的书写，简单讲，是一个持续的过程。就像布鲁纳和威瑟概括的：“自我的文本化过程……就是永不停止的理解和再理解。其文本的状态严格地说并不完全决定于诉说和书写，而是决定于概念化”（Bruner and Weisser 1991：136）。

书写与一致性

通过书写一个文本，奥古斯丁（Augustine 1907）认为，一个人可以整理意识的碎片，并给其生活带来意义和某种秩序。在某种意义上，他感觉，自传根本就是虚构的，因为他是在尝试根本就不可能的事情：从内部对自己的了解被当作了从外部的了解，将仍旧在变化的情况当作了整体和终结——就像“上帝永恒的现在”。然而，不论是仍在进行的内心书写的构造的本质，还是想象在自传中我们把握了自我的真相，都是一种用来保存生活的虚构（Nietzsche 1973）。它把我们从不可避免的经验断裂、混乱和熵增中拯救出来，使我们能够继续行动和体验（Chambers 1994a）。

书写还使人与人得以相会。通过讲述自己或者他人的作品或故事，通过有些人所说的富于想象力和同情心的倾听，人们得以相会（Ricoeur 1996：6－7）。个体总是在书写自己生活的故事，他可以把这些故事告诉别人，听众也可以继续转述，如果说，社会关系结构和谐的本质是“情感的结合”（Oz 1975：115），那么，这也可以作为衡量社会之所以是可能的主要标准。

实际上，可以认为书写是我们的人性发展的基础；正是因为能够以

序列的方式反省经验并赋予其意义，我们的祖先才能更好地想象、计划，并预知其他人可能要采取的行为，而这些行为也是来自他们各自的叙述序列，以及对他们自己行为背后的意义的界定（Humphrey 1982：476－7；Lewin 1988：passim）。当然，如果后退一步，并重新审视经验的话，作为被审视的对象，它使一个人有可能能够像别人一样来观察自己的生活；他就能够将自己生活的密谋和计划与别人期望或为自己提供的生命进程或生命循环联系起来，并以此作为行动的知识。随着年龄的增长，他将能够经历他的家人和朋友希望他去走的行程（Hockey and James 1993）；他也将能够使个人的自传与家庭或群体的传记更好地结合在一起（Werber 1991）。

书写的本质，已经被暗示出来了，就是赋予经验以意义：从当下后退一步，仔细观察一个给定的时刻，并将其与正在进行的文本中的其他时刻相联结。书写是已被删除的经验，或者是元经验。经验自身是没有条理和意义的，就像存在主义主张的，真正的经验主义的“自在的存在”是“荒谬的”（Lyman 1984）。因此，只有将其作为这个不断重构的可理解的世界的一部分详细记录下来，才能够赋予经验以意义。

参见：认知、存在的瞬间、叙事

参考文献

Abrahams, R. (1990) 'Chaos and Kachin', *Anthropology Today* 6, 3: 15–17.

Abrams, M. (1988) 'The Deconstructive Angel', in D. Lodge (ed.) *Modern Criticism and Theory*, London: Longman.

Abu-Lughod, L. (1990a) 'Shifting Politics in Bedouin Love Poetry', in C. Lutz and L. Abu-Lughod (eds) *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1990b) 'Writing against Culture', in R. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology*, Sante Fe, N.Mex: School of American Research Press.

—— (1999) 'Comments upon Christoph Brumann's "Writing for Culture: Why a Successful Concept should not Be Discarded"', *Current Anthropology* 40, Supplement, 13–15.

Aijmer, G. (2000) 'Introduction', in G. Aijmer and J. Abbink (eds) *Meanings of Violence: Symbolism and Structure in Violent Practice*, Oxford: Berg.

Allport, G. (1942) *The Use of Personal Documents in Psychological Science*, New York: Social Science Research Council.

—— (1954) *The Nature of Prejudice*, Reading, Mass.: Addison-Wesley.

American Anthropological Association (1947) 'Statement on Human Rights', *American Anthropologist* 49, 4: 539–43.

Amit-Talai, V. (1989) *Armenians in London: The Management of Social Boundaries*, Manchester: Manchester University Press.

Amit-Talai, V. and Wulff, H. (eds) (1996) *Youth Cultures*, London: Routledge.

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities*, London: Verso.

Appadurai, A. (1990) 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy', in *Public Culture* 2, 2: 1–24.

—— (1991a) 'Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology', in R. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology*, Sante Fe, N.Mex: School of American Research Press.

—— (1991b) 'Marriage, Migration and Money', *Visual Anthropology* 4: 95–102.

Ardener, E. (1975) 'Belief and the Problem of Women', in S. Ardener (ed.) *Perceiving Women*, London: Malaby Press. Originally in Jean La Fontaine (ed.), 1972, *The Interpretation of Ritual*. London: Tavistock.

—— (1985) 'Social Anthropology and the Decline of Modernism', in J. Overing (ed.) *Reason and Morality*, London: Tavistock.

—— (1987) '"Remote Areas": Some Theoretical Considerations', in A. Jackson (ed.) *Anthropology at Home*, London: Routledge.

Ardener, S. (ed.) (1975a) *Perceiving Women*, London: Malaby Press.
—— (1975b) 'Introduction', in S. Ardener (ed.) *Perceiving Women*, London: Malaby Press.
Armes, R. (1987) *Third World Film-Making and the West*, Berkeley: University of California Press.
Asad, T. (1972) 'Market Model, Class, Structure and Consent: A Reconsideration of Swat Political Organization', *Man* 7, 1: 74–94.
—— (ed.) (1975) *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press and Humanities Press.
Asch, T. and Asch, P. (1987) 'Images that Represent Ideas', in M. Biesele *et al.* (eds) *The Past and the Future of !Kung Ethnography*, Hamburg: Buske.
—— (1988) 'Film in Anthropological Research', in P. Hockings and Y. Omori (eds) *Cinematographic Theory and New Directions in Ethnographic Film*, Osaka: National Museum of Ethnology.
Ashley, K. (1990) 'Introduction', in K. Ashley (ed.) *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism. Between Literature and Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press.
Ashmore, R. and Del Boca, F. (1981) 'Conceptual Approaches to Stereotypes and Stereotyping', in D. Hamilton (ed.) *Cognitive Processes in Stereotyping and Intergroup Behavior*, Hillsdale, NJ: Erlbaum.
Atran, S. (1993) 'Whither "Ethnoscience"?', in P. Boyer (ed.) *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge: Cambridge University Press.
Auge, M. (1995) *Non-places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London: Verso.
Augustine of Hippo (1907) *The Confessions*, London: Dent.
Austin, J. (1971) 'Performative–Constative', in J. Searle (ed.) *The Philosophy of Language*, Oxford: Oxford University Press.
—— (1975) *How to Do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press.
Austin-Smith, B. (1990) 'Into the Heart of Irony', *Canadian Dimension* 27, 7: 51–2.
Avruch, K. (1981) *American Immigrants in Israel*, Chicago: University of Chicago Press.
Ayer, A. (1968) 'Can There Be a Private Language?', in G. Pitcher (ed.) *Wittgenstein*, London: Macmillan.
Bachelard, G. (1994) *The Poetics of Space*, Boston: Beacon.
Baier, A. (1994) *Moral Prejudices*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Bailey, F. (1957) *Caste and the Economic Frontier*, Manchester: Manchester University Press.
—— (1969) *Stratagems and Spoils*, Oxford: Blackwell.
—— (ed.) (1971) *Gifts and Poison*, Oxford: Blackwell.
Bakhtin, M. (1981) *The Dialogic Imagination*, Austin: University of Texas Press.
—— (1984) *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Ballard, R. (1987) 'The Political Economy of Migration: Pakistan, Britain, and the Middle East', in J. Eades (ed.) *Migrants, Workers and the Social Order*, London: Tavistock.
Banfield, E. (1958) *The Moral Basis of a Backward Society*, New York: Free Press.
Barfield, T. (ed.) (1997) *The Dictionary of Anthropology*, Oxford: Blackwell.
Barnard, A. and Spencer, J. (eds) (1996) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London: Routledge.
Barnes, J. (1954) 'Class and Committees in a Norwegian Island Parish', *Human Relations* 7: 39–58.

—— (1978) 'Neither Peasants nor Townsmen: a Critique of a Segment of the Folk–Urban Continuum', in F. Barth (ed.) *Scale and Social Organization*, Oslo: Greig.
Barth, F. (1959) *Political Leadership among the Swat Pathans*, London: Athlone.
—— (1966) *Models of Social Organization*, London: RAI Occasional Paper 23.
—— (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston: Little, Brown.
—— (1992) 'Towards a Greater Naturalism in Conceptualising Societies', in A. Kuper (ed.) *Conceptualising Society*, London: Routledge.
Barthes, R. (1973 [1957]) *Mythologies* (orig. pub. in French, Paris: Editions du Seuil), London: Paladin.
—— (1982) 'Introduction to the Structural Analysis of Narratives', in S. Sontag (ed.) *A Barthes Reader*, London: Cape.
Bartlett, F. (1932) *Remembering*, Cambridge: Cambridge University Press.
Basow, S. (1980) *Sex-Role Stereotypes*, Monterey: Brooks/Cole.
Bateson, G. (1936) *Naven*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1951) (with J. Ruesch) *Communication*, New York: Norton.
—— (1958) 'Language and Psychotherapy', *Psychiatry* 21: 96–100.
—— (1959) 'Anthropological Theories', *Science* 129: 294–8.
—— (1972) *Steps to an Ecology of Mind*, London: Paladin.
—— (1974) (with D. Jackson, J. Haley and J. Weakland) 'Towards a Theory of Schizophrenia', in D. Jackson (ed.) *Communication, Family and Marriage*, Palo Alto, Calif.: Science and Behavior Books.
—— (1980) *Mind and Nature: A Necessary Unity*, Glasgow: Fontana.
Bateson, G. and Mead, M. (1942) *Balinese Character. A Photographic Analysis*, New York: New York Academy of Sciences (Special Publications 2).
Baudrillard, J. (1989) *Selected Writings*, Cambridge: Polity.
Bauman, R. and Briggs, C. (1990) 'Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life', *Annual Review of Anthropology* 19: 59–88.
Bauman, R. and Sherzer, J. (eds) (1974) *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge: Cambridge University Press.
Bauman, Z. (1990) 'Modernity and Ambivalence', *Theory, Culture and Society* 7: 143–69.
—— (1995) *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell.
Beattie, J. (1964) *Other Cultures*, London: Cohen & West.
—— (1966) 'Ritual and Social Change', *Man* 1: 60–74.
Beck, U. (1992) *Risk Society*, London: Sage.
Becker, H. (1964) 'Problems in the Publications of Community Studies', in A. Vidich, J. Bensman and M. Stein (eds) *Reflections on Community Studies*, New York: Wiley.
—— (1977) *Sociological Work: Method and Substance*, New Brunswick, NJ: Transaction.
Belaunde, E. (1992) *Gender, Commensality and Community among the Airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western-Tukanoan Speaking)*, PhD Thesis, University of London.
—— (1994) 'Parrots and Oropendolas: The Aesthetics of Gender Relations among the Airo-Pai of the Peruvian Amazon', *Journal de la Société des Américanistes*, 80: 95–111.
Bellah, R. (1964) 'Religious Evolution', *American Sociological Review* XXIX: 358–74.
—— (1977) 'Foreword', in P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press.

Benedict, R. (1934) *Patterns of Culture*, Boston: Houghton Mifflin.
—— (1938) 'Continuities and Discontinuities in Cultural Conditioning', *Psychiatry* 1: 161–7.
Benhabib, S. (1992) *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity.
Berger, J. (1975) *A Seventh Man*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1979) *Pig Earth*, London: Writers & Readers.
—— (1984) *And Our Faces, My Heart, Brief as Photos*, London: Writers & Readers.
—— (1994) *A Telling Eye: The Work of John Berger*, BBC 2, 30 July.
Berger, P. (1963) *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Harmondsworth Penguin.
—— (1969) *The Social Reality of Religion*, London: Faber.
—— (1970) 'Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge', in J. Curtis and J. Petras (eds) *The Sociology of Knowledge*, London: Duckworth.
Berger, P. and Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality*, New York: Doubleday.
—— (1969) 'Sociology of Religion and Sociology of Knowledge', in R. Robertson (ed.) *Sociology of Religion*, Harmondsworth: Penguin.
Berger, P., Berger, B. and Kellner, H. (1973) *The Homeless Mind*, New York: Random House.
Berlin, B. (1992) *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Berlin, B. and Kay, P. (1969) *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley: University of California Press.
Berlin, I. (1990) *The Crooked Timber of Humanity*, London: Murray.
Bernstein, B. (1964) 'Aspects of Language and Learning in the Genesis of the Social Process', in D. Hymes (ed.) *Language in Culture and Society*, New York: Harper & Row.
—— (1972) 'A Sociolinguistic Approach to Socialization: With some Reference to Educability', in J. Gumperz and D. Hymes (eds) *Directions in Sociolinguistics*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
—— (1973) *Class, Codes and Control*, St. Albans: Paladin.
Bhabha, H. (1990) *Nation and Narration*, London: Routledge.
—— (1994) *The Location of Culture*, London: Routledge.
Birdwhistell, R. (1970) *Kinesics and Context*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Blakemore, C. (1988) *The Mind Machine*, London: BBC.
Blau, P. (1967) *Exchange and Power in Social Life*, New York: Wiley.
Bloch, M. (1975) 'Introduction', in M. Bloch (ed.) *Political Language and Oratory in Traditional Society*, London: Academic Press.
—— (1977) 'The Past and the Present in the Present', *Man* n.s. 12, 2: 278–92.
—— (1986) *From Blessing to Violence*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1988) 'An Interview with Maurice Bloch' (ed. G. Houtman), *Anthropology Today* 4, 1: 18–21.
—— (1998) *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*, Boulder, Colo.: Westview.
Bluebond-Langner, M. (1978) *The Private Worlds of Dying Children*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Blumer, H. (1969) *Symbolic Interactionism*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

—— (1972) 'Society as Symbolic Interaction', in A. Rose (ed.) *Human Behaviour and Social Processes*, London: Routledge & Kegan Paul.
Boas, F. (1886) 'The Limitations of the Comparative Method of Anthropology', *Science* 4, no. 103.
—— (1911) *The Mind of Primitive Man*, New York: Macmillan.
Bohannan, P. and Middleton, J. (eds) (1968) *Kinship and Social Organization*, Garden City, NY: Natural History Press.
Boissevain, J. (1974) *Friends of Friends*, Oxford: Blackwell.
—— (1979) 'Network Analysis: A Reappraisal', *Current Anthropology* 20: 392–4.
Boon, J. (1982) *Other Tribes, Other Scribes*, Cambridge: Cambridge University Press.
Boonzaier, E. and Sharp, J. (eds) (1988) *South African Keywords: The Uses and Abuses of Political Concepts*, Cape Town: Philip.
Bott, E. (1964) *Family and Social Network*, London: Tavistock.
Boulware-Miller, K. (1985) 'Female Circumcision: Challenges to the Practice as a Human Rights Violation', *Harvard Women's Law Journal* 8: 155–77.
Bouquet, M. and Winter, M. (eds) (1987) *'"Who From their Labours Rest?" Conflict and Practice in Rural Tourism'*, Aldershot: Avebury.
Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
Bourgois, P. (1995) *In Search of Respect*, Cambridge: Cambridge University Press.
Boyarin, J. (ed.) (1993) *The Ethnography of Reading*, Berkeley: University of California Press.
Bradbury, R. (1966) 'Howards End', in M. Bradbury (ed.) *Forster*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Brady, I. (ed.) (1991a) *Anthropological Poetics*, Savage, Md: Rowman-Littlefield.
—— (1991b) 'Harmony and Argument: Bringing Forth the Artful Science', in I. Brady (ed.) *Anthropological Poetics*, Savage, Md: Rowman-Littlefield.
Brady, I. and Turner, E. (eds) (1994) 'Humanism and Anthropology', *Anthropology and Humanism* (Special Issue) 19: 1–103.
Brett, G. (1991) 'Unofficial Versions', in S. Hiller (ed.) *The Myth of Primitivism*, London: Routledge.
Briggs, J. (1970) *Never in Anger*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
—— (1992) 'Mazes of Meaning: How a Child and a Culture Create Each Other', in W. Corsaro and P. Miller (eds) *Interpretive Approaches to Children's Socialization*, San Francisco: Jossey-Bass.
—— (1998) *Inuit Morality Play: The Emotional Education of a Three-Year-Old*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
Brown, G. and Yule, G. (1983) *Discourse Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press.
Brown, P. and Levinson, S. (1978) 'Universals in Language Usage', in E. Goody (ed.) *Questions and Politeness*, Cambridge: Cambridge University Press.
Bruner, E. (ed.) (1983) *Text, Play and Story*, Washington: American Ethnological Society.
—— (1986) 'Ethnography as Narrative', in V. Turner and E. Bruner (eds) *The Anthropology of Experience*, Urbana: University of Illinois Press.
Bruner, J. (1990) *Acts of Meaning*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Bruner, J. and Haste, H. (eds) (1987) *Making Sense. The Child's Construction of the World*, London: Methuen.
Bruner, J. and Weisser, S. (1991) 'The Invention of Self: Autobiography and its

Forms', in D. Olson and N. Torrance (eds) *Literacy and Orality*, Cambridge: Cambridge University Press.
Burke, K. (1973) *The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action*, Berkeley: University of California Press.
Burridge, K. (1979) *Someone, No One. An Essay on Individuality*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Callaway, H. (1992) 'Ethnography and Experience: Gender Implications in Fieldwork and Texts', in J. Okely and H. Callaway (eds) *Anthropology and Autobiography*, London: Routledge.
Campbell, A. (1989) *To Square with Genesis: Causal Statements and Shamanic Ideas in Wayāpí*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
—— (1995) *Getting to Know WaiWai. An Amazonian Ethnography*, London: Routledge.
Caplan, P. (ed.) (1987) *The Cultural Construction of Sexuality*, London: Tavistock.
Carrier, J. (ed.) (1995) *Occidentalism*, Oxford: Oxford University Press.
Carrithers, M., Collins, S. and Lukes, S. (eds) (1985) *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge: Cambridge University Press.
Carsten, J. (1991) 'Children in Between: Fostering and the Process of Kinship in Pulau Langkawi, Malaysia', *Man* 26, 3: 425–43.
Carsten, J. and Hugh-Jones, S. (eds) (1995) *About the House*, Cambridge: Cambridge University Press.
Carter, P. (1992) *Living in a New Country. History, Travelling and Language*, London: Faber.
Cerroni-Long, E.L. (1999) 'Comments upon Christoph Brumann's "Writing for Culture: Why a Successful Concept should not Be Discarded"', *Current Anthropology*, 40, Supplement, 15–16.
Chagnon, N. and Irons, W. (1979) *Evolutionary Biology and Human Social Behavior*, North Scituate, Mass.: Duxbury.
Chalmers, D. (1996) *The Conscious Mind*, Oxford: Oxford University Press.
Chambers Twentieth Century Dictionary (1966) ed. W. Geddie, Chambers: Edinburgh.
Chambers, I. (1994a) *Migrancy Culture Identity*, London: Routledge.
—— (1994b) 'Leaky Habitats and Broken Grammar', in G. Robertson *et al.* (eds) *Travellers' Tales. Narratives of Home and Displacement*, London: Routledge.
Chapman, D. (1968) *Sociology and the Stereotype of the Criminal*, London: Tavistock.
Cheater, A. (1987) 'The Anthropologist as Citizen: The Diffracted Self?', in A. Jackson (ed.) *Anthropology at Home*, London: Routledge.
Chodorow, N. (1994) 'Reflections on Personal Meaning and Cultural Meaning', paper presented at the American Anthropological Association Meeting, Atlanta, Ga.
Churchland, P.S. (1994) 'Can Neurobiology Teach us Anything about Consciousness?', *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 67, 4: 23–40.
Cixous, H. (1990) *The Body and the Text* (ed. H. Wilcox *et al.*), London: Harvester Wheatsheaf.
Clastres, P. (1977) *Society against the State: the Leader as Servant and the Humane Uses of Power among the Indians of the Americas*, Oxford: Basil Blackwell.
Claxton, G. (1979) 'Individual Relativity: The Model of Man in Modern Physics', *Bulletin of the British Psychological Society* 32: 414–18.
Clay, J. (1988) 'Anthropologists and Human Rights – Activists by Default?', in

T. Downing and G. Kushner (eds) *Human Rights and Anthropology*, Cambridge, Mass.: Cultural Survival.
Clifford, J. (1986) 'Introduction: Partial Truths', in G. Marcus and J. Clifford (eds) *Writing Culture*, Berkeley: University of California Press.
—— (1988) *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
—— (1990) 'Notes on (Field)notes', in R. Sanjek (ed.) *Fieldnotes, The Making of Anthropology*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
—— (1992) 'Travelling Cultures', in L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler (eds) *Cultural Studies*, London: Routledge.
Cohen, A. (1982) 'Drama and Politics in the Development of a London Carnival', in R. Frankenberg (ed.) *Custom and Conflict in British Society*, Manchester: Manchester University Press.
Cohen, A.P. (1975) *The Management of Myths*, Manchester: Manchester University Press.
—— (1985) *The Symbolic Construction of Community*, Chichester: Horwood.
—— (1987) *Whalsay. Symbol, Segment and Boundary in a Shetland Island Community*, Manchester: Manchester University Press.
—— (1989) 'Opposing the Motion that "Social Anthropology Is a Generalising Science or it Is Nothing"', *Group for Debates in Anthropological Theory*, Department of Social Anthropology, University of Manchester.
—— (1992a) 'Self-conscious Anthropology', in J. Okely and H. Callaway (eds) *Anthropology and Autobiography*, London: Routledge.
—— (1992b) 'Post-fieldwork Fieldwork', *Journal of Anthropological Research* 48: 339–54.
—— (1993) 'Introduction', in A.P. Cohen and K. Fukui (eds) *Humanising the City? Social Contexts of Urban Life at the Turn of the Millennium*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
—— (1994) *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*, London: Routledge.
Cohen A.P. and Rapport, N.J. (1995) 'Introduction: Consciousness in Anthropology', in A.P. Cohen and N.J. Rapport (eds) *Questions of Consciousness*, London: Routledge.
Cohen, E. (1977) 'Arab Boys and Tourist Girls in a Mixed Arab/Jewish Community', *International Journal of Comparative Sociology* 12, 4: 217–33.
— — (1979) 'A Phenomenology of Tourist Experiences', *Sociology* 13: 179–201.
—— (1988) 'Authenticity and Commoditization in Tourism', *Annals of Tourism Research* 15: 371–86.
Collier, J.F. and Yanagisako, S.J. (eds) (1987) *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
Collingwood, R.G. (1940) *Essays on Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press.
Colson, E. (1953) *The Makah Indians*, Manchester: Manchester University Press.
Conklin, B. (1998) 'Cannibalism in Europe and South America: Comparative Political Economies of Body Parts', paper presented at the American Anthro-pological Association meeting, Philadelphia, Pa.
Conquergood, D. (1988) 'Health Theatre in a Hmong Refugee Camp', *Journal of Performance Studies* 32: 174–208.
Coote, J. and Shelton, A. (eds) (1991) *Anthropology, Art and Aesthetics*, Oxford: Oxford University Press.
Corbey, R. (1991) 'Freud's Phylogenetic Narrative', in R. Corbey and J. Leerssen

(eds) *Alterity, Identity, Image: Selves and Others in Society and Scholarship*, Amsterdam, Atlanta, Ga: Rodopi.
Corbey, R. and Leerssen, J. (1991) 'Studying Alterity: Backgrounds and Perspectives', in R. Corbey and J. Leerssen (eds), *Alterity, Identity, Image: Selves and Others in Society and Scholarship*, Amsterdam, Atlanta, Ga.: Rodopi.
Cornwell, J. (1994) 'Is Mind Really Matter?', *The Sunday Times* 15 May: 10/4–10/6.
Cote, D. (1987) 'Valle d'Aosta and the Lake District: A Comparison of Issues and Approaches to Recreational and Residential Growth', in M. Bouquet and M. Winter (eds) *'Who From their Labours Rest?' Conflict and Practice in Rural Tourism*, Aldershot: Avebury.
Coulter, J. (1979) 'Beliefs and Practical Understanding', in G. Psathas (ed.) *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology*, New York: Irvington.
Coutts-Smith, K. (1991 [1976]) 'Some General Observations on the Problem of Cultural Colonialism', in S. Hiller (ed.) *The Myth of Primitivism*, London: Routledge.
Cranston, M. (1953) *Freedom*, London: Longmans, Green.
Crapanzano, V. (1980) *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago: University of Chicago Press.
Crawford, J. (ed.) (1988) *The Rights of Peoples*, Oxford: Clarendon.
Crawford, P. and Turton, D. (eds) (1992) *Film as Ethnography*, Manchester: Manchester University Press.
Crick, B. (1974) *Crime, Rape and Gin*, London: Elek.
Crick, F. (1994) *The Astonishing Hypothesis. The Scientific Search for the Soul*, New York: Simon & Schuster.
Crick, M. (1989) 'Representations of International Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings and Servility', in *Annual Review of Anthropology* 18: 307–44.
Crites, S. (1971) 'The Narrative Quality of Experience', *Journal of the American Academy of Religion* XXXIX: 291–311.
Crocker, J.C. (1977) 'My Brother the Parrot', in J.D. Sapir and J.C. Crocker (eds) *The Social Use of Metaphor*, University of Pennsylvania.
—— (1985) *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*, Tucson: University of Arizona Press.
Csordas, T. (1994) *Embodiment and Experience: The Existential Grounds of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
Culler, J. (1981) *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Dasen, P. (1994) 'Culture and Cognitive Development from a Piagetian Perspective', in W. Lonner and R. Malpass (eds) *Psychology and Culture*, Boston: Allyn & Bacon.
D'Andrade, R. (1984) 'Cultural Meaning Systems', in R. Shweder and R. LeVine (eds) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press.
de Certeau, M. (1997) *Culture in the Plural*, Minneapolis: University of Minnesota.
DeLillo, D. (1991) 'The Word, the Image and the Gun', *Omnibus*, BBC 1 Television, 27 September.
Dennett, D. (1991) *Consciousness Explained*, London: Penguin.
Descola, P. (1994) *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1996) *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*, London. Harper Collins.
Devereux, G. (1978) *Ethnopsychoanalysis*, Berkeley: University of California Press.
Dewhirst, I. (1972) *Gleanings from Victorian Yorkshire*, Driffield: Ridings.
Dias, N. (1994) 'Looking at Objects: Memory, Knowledge in Nineteenth Century Ethnographic Displays', in G. Robertson *et al.* (eds) *Travellers' Tales. Narratives of Home and Displacement*, London: Routledge.
Dickens, C. (1971) *Hard Times*, Harmondsworth: Penguin.
di Leonardo, M. (1998) *Exotics at Home: Anthropologies, Others, American Modernity*, Chicago: University of Chicago Press.
Douglas, J. and Johnson, J. (eds) (1977) *Existential Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
Douglas, M. (1966) *Purity and Danger*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1991) 'The Idea of Home: A Kind of Space', *Social Research* 58, 1: 287–307.
—— (1992) *Risk and Blame*, London: Routledge.
Downing, T. and Kushner, G. (eds) (1988) *Human Rights and Anthropology*, Cambridge, Mass.: Cultural Survival.
Drazdauskierie, M-L. (1981) 'On Stereotypes in Conversation, their Meaning and Significance', in F. Coulmas (ed.) *Conversational Routine*, The Hague: Mouton.
Dreitzel, H.-P. (1970) 'Introduction', in H.-P. Dreitzel (ed.) *Patterns of Communicative Behaviour*, London: Collier-Macmillan.
Drummond, L. (1980) 'The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems', *Man* 15: 352–74.
Du Bois, C. (1944) *The People of Alor*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Duerr, H.P. (1985) *Dreamtime: Concerning the Boundary between Wilderness and Civilization*, tr. F. Goudman, Oxford: Blackwell.
Dumont, J.-P. (1978) *The Headman and I*, Austin: University of Texas Press
Dumont, L. (1953) 'The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage', *Man* LIII, 224: 143.
—— (1977) *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, Chicago: University of Chicago Press.
—— (1986) *Essays on Individualism*, Chicago: University of Chicago Press.
Dunning, E., Murphy, P. and Williams, J. (1988) *The Roots of Football Hooliganism*, London: Routledge.
Durkheim, E. (1964 [1893]) *The Division of Labor in Society*, New York: Free Press.
—— (1966 [1895]) *The Rules of Sociological Method*, New York: Free Press.
—— (1973 [1925]) *Moral Education*, New York: Free Press.
Durkheim, E. and Mauss, M. (1970 [1903]) *Primitive Classification*, London Routledge.
Dwyer, K. (1982) *Moroccan Dialogues*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Eade, J. and Sallnow, M. (eds) (1991) *Contesting the Sacred*, London: Routledge.
Eagleton, T. (1981) *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*, London: New Left Books.
—— (1988) 'Capitalism, Modernism and Postmodernism', in D. Lodge (ed.) *Modern Criticism and Theory*, London: Longman.
Eccles, J. (1994) *How the Self Controls Its Brain*, London: Springer-Verlag.
Edelman, G. (1989) *The Remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*, New York: Basic Books.
—— (1992) *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, Harmondsworth: Penguin.

Edwards, J. (2000) *Born and Bred: Idioms of Relatedness in Late-Twentieth Century England*, Oxford: Oxford University Press.
Edwards, J., Franklin, S., Hirsch, E. and Strathern, M. (1993) *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*, Manchester: Manchester University Press.
Elfenbein, A. (1989) *Women on the Color Line*, Charlottesville: Virginia University Press.
Eliade, M. (1954) *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
—— (1959) *The Sacred and the Profane*, New York: Harcourt, Brace.
Ellen, R. (1993) *The Cultural Relations of Classification*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1997) 'Classification', in A. Barnard and J. Spencer (eds) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London: Routledge.
Eller, J.D. (1997) 'Anti-anti-multiculturalism', *American Anthropologist* 99: 249–60.
Ellmann, R. (1977) *The Consciousness of Joyce*, London: Faber.
Ennew, J. (1986) *The Sexual Exploitation of Children*, Cambridge: Polity.
Erickson, V. (1988) '*Buddenbrooks*, Thomas Mann and North German Social Class: An Application of Literary Anthropology', in F. Poyatos (ed.) *Literary Anthropology*, Amsterdam: Benjamins.
Erikson, E. (1977) *Childhood and Society*, St. Albans: Paladin.
Evans-Pritchard, E. (1950) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Oxford University Press.
—— (1962) 'Social Anthropology: Past and Present'. in E.E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology and Other Essays*, New York: Free Press.
Ewing, K. (1990) 'The Illusion of Wholeness: Culture, Self and the Experience of Inconsistency', *Ethos* 18: 251–78.
Fabian, J. (1983) *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York: Columbia University Press.
—— (1998) *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*, Charlottesville. University Press of Virginia.
Falk, R. (1980) 'Theoretical Foundations of Human Rights' in P. Newberg (ed.) *The Politics of Human Rights*, New York: New York University Press.
Fanon, F. (1968) *The Wretched of the Earth*, New York: Grove.
Fardon, R. (1992) 'Postmodern Anthropology? Or, an Anthropology of Postmodernity?', in J. Doherty, E. Graham and M. Malek (eds) *Postmodernism and the Social Sciences*, London: Macmillan.
—— (ed.) (1995a) *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London: Routledge.
—— (1995b) 'Introduction: Counterworks', in R. Fardon (ed.) *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London: Routledge.
Favret-Saada, J. (1980) *Deadly Words*, Cambridge: Cambridge University Press.
Featherstone, M. (1990) 'Global Culture: An Introduction', in M. Featherstone (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalisation and Modernity*, London: Sage.
Feldman, A. (1991) *Formations of Violence*, Chicago: University of Chicago Press.
Felstiner, J. (1994) *Paul Celan*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
Fernandez, J. (1971) 'Persuasions and Performances: Of the Beast in Every Body . . and the Metaphors of Everyman', in C. Geertz (ed.) *Myth, Symbol and Culture*, New York: Norton.
—— (1977) 'Poetry in Motion: Being Moved by Amusement, by Mockery

and by Mortality in the Asturian Countryside', *New Literary History* VIII, 3: 459–83.
—— (1982) *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
—— (1985) 'Macrothought', *American Ethnologist* 12, 4: 749–57.
—— (1986) *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*, Bloomington: Indiana University Press.
—— (1992) 'What it is like to Be a Banzie: On Sharing the Experience of an Equatorial Microcosm', in J. Gort, H. Vroom, R. Fernhout and A. Wessels (eds) *On Sharing Religious Experience*, Amsterdam: Rodopi.
—— (1993) 'Ceferino Suarez: A Village Versifier', in S. Lavie, K. Narayan and R. Rosaldo (eds) *Creativity/Anthropology*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
—— (1995) 'Amazing Grace: Meaning Deficit, Displacement and New Consciousness in Expressive Interaction', in A.P. Cohen and N.J. Rapport (eds) *Questions of Consciousness*, London: Routledge.
Feyerabend, P. (1975) *Against Method*, London: New Left Books.
Fillmore, C. (1976) *Statistical Methods in Linguistics*, Stockholm: Skriptor.
—— (1979) 'On Fluency', in C. Fillmore, D. Kempler and W. Wang (eds) *Individual Differences in Language Ability and Language Behavior*, New York: Academic Press.
Filstead, W. (ed.) (1970) *Qualitative Methodology*, Chicago: Markham.
Finnegan, R. (1977) *Oral Poetry*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1989) *The Hidden Musicians*, Cambridge: Cambridge University Press.
Firth, R. (1951) *Elements of Social Organization*, London: Watts.
Fish, S. (1972) *Self-Consuming Artefacts*, Berkeley: University of California Press.
—— (1979) 'Normal Circumstances, Literal language, Direct Speech-Acts, the Ordinary, the Everyday, the Obvious, What Goes Without Saying, and Other Special Cases', in P. Rabinow and W. Sullivan (eds) *Interpretive Social Science*, Berkeley: University of California Press.
—— (1988) 'Interpreting the *Variorum*', in D. Lodge (ed.) *Modern Criticism and Theory*, London: Longman.
Flanagan, O. (1992) *Consciousness Reconsidered*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
Forster, E.M. (1950) *Howards End*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1961) *Collected Short Stories*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1984 [1927]) *Aspects of the Novel*, Harmondsworth: Penguin.
Forsythe, D. (1980) 'Urban Incomers and Rural Change. The Impact of Migrants from the City on Life in an Orkney Community', *Sociologia Ruralis* XX: 287–307.
Fortes, M. (1969) *Kinship and the Social Order: the Legacy of Lewis Henry Morgan*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1970) *Time and Social Structure, and Other Essays*, London: Athlone.
Foster, G. (1965) 'Peasant Society and the Image of Limited Good', *American Anthropologist* 67: 293–314.
Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*, New York: Harper & Row
—— (1973) *The Order of Things*, New York: Vintage.
—— (1977) *Discipline and Punish*, New York: Pantheon.
—— (1991) *The Foucault Reader* (ed. P. Rabinow), Harmondsworth: Penguin
Fox, R. (1967) *Kinship and Marriage: an Anthropological Perspective*, Harmondsworth. Penguin.
Frake, C. (1964) 'Notes on Queries in Ethnography', in J. Gumperz and D. Hymes

(eds) *The Ethnography of Communication*, Washington: American Anthropological Association.
—— (1980) *Language and Cultural Description*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
Frank, A.G. (1965) *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York: Monthly Review Press.
Frank, A.W. (1976) 'Making Scenes in Public', *Theory and Society* 3, 3: 395–416.
Frankenberg, R. (1957) *Village on the Border*, London: Cohen & West.
—— (1966) *Communities in Britain*, Harmondsworth: Penguin.
Franklin, S. (1995) 'Science as Culture, Cultures of Science', *Annual Reviews in Anthropology* 24: 163–84.
—— (1996) *Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Conception*, London: Routledge.
Fratto, T. (1976) 'Toward an Anthropological Humanism', *Anthropology and Humanism* 1, 1: 1–5.
Freeman, D. (1983) *Margaret Mead and Samoa*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Friedman, J. (1994) *Cultural Identity and Global Process*, New York: Basic Books.
Gadamer, H.-G. (1975) *Truth and Method*, New York: Seabury.
—— (1976) *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press.
Gans, H. (1965) *The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans*, New York: Free Press.
Gardner, K. (1995) *Global Migrants, Local Lives*, Oxford: Clarendon.
Garfinkel, H. (1964) 'Studies of the Routine Grounds of Everyday Activity', *Social Problems* 11: 225–50.
—— (1967) *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
—— (1968) 'Conditions of Successful Status-Degradation Ceremonies', in J. Manis and B. Meltzer (eds) *Symbolic Interaction*, Boston: Allyn & Bacon.
—— (1972) 'Remarks on Ethnomethodology', in J. Gumperz and D. Hymes (eds) *Directions in Sociolinguistics*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
Gassen, K. and Landmann, M. (eds) (1958) *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Berlin: Verlagsbuchhandlung.
Geertz, C. (1960) *The Religion of Java*, Glencoe, Ill.: Free Press.
—— (1970) 'The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man', in E. Hammel and W. Simmons (eds) *Man Makes Sense*, Boston: Little, Brown.
—— (1971) *Islam Observed*, Chicago: University of Chicago Press.
—— (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
—— (1976) 'From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding', in K. Basso and H. Selby (eds) *Meaning in Anthropology*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
—— (1983) *Local Knowledge*, New York: Basic Books.
—— (1986) 'The Uses of Diversity', *Michigan Quarterly Review* 25: 105–22.
—— (1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Cambridge: Polity.
—— (1995) *After the Fact*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Gell, A. (1992) *An Anthropology of Time*, Oxford: Berg.
Gellner, E. (1959) *Words and Things*, London: Gollancz.
—— (1970) 'Concepts and Society', in B. Wilson (ed.) *Rationality*, Oxford: Blackwell.
—— (1988) 'Origins of Society', in A. Fabian (ed.) *Origins*, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1993) *Postmodernism, Reason and Religion*, London: Routledge.
—— (1995a) *Anthropology and Politics*, Oxford: Blackwell.
—— (1995b) 'Anything Goes: The Carnival of Cheap Relativism which Threatens to Swamp the Coming *Fin de Millenaire*', *Times Literary Supplement* 4811: 6–8.
—— (1998) *Language and Solitude*, Cambridge: Cambridge University Press.
Genette, G. (1980) *Narrative Discourse*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Georges, R. (1969) 'Toward an Understanding of Storytelling Events', *Journal of American Folklore* 82: 313–28.
Giddens, A. (1976) *New Rules of Sociological Method*, London: Hutchinson.
—— (1984) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity.
—— (1990) *The Consequences of Modernity*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
Gilad, L. (1990) *The Northern Route: An Ethnography of Refugee Experiences*, St. John's, Nfld: ISER Press, Memorial University.
—— (1996) 'Cultural Collision and Human Rights', in W. Giles, H. Moussa and P. Van Esterik (eds) *Development and Diaspora: Gender and the Refugee Experience*, Dundas, Ont.: Artemis.
Gilligan, C. (1982) *In a Different Voice*, Cambridge, Mass.: Harvard University.
Gillison, G. (1980) 'Images of Nature in Gimi Thought', in C. MacCormack and M. Strathern (eds), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1993) *Between Culture and Fantasy: A New Guinea Highlands Mythology*, Chicago: University of Chicago Press.
Gilsenan, M. (1996) *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society*, London: Tauris.
Ginsburg, F. and Rapp, R. (eds) (1995) *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, Berkeley: University of California Press.
Glassman, B. (1975) *Anti-Semitic Stereotypes without Jews*, Detroit: Wayne State University Press.
Gluckman, M. (1956) *Custom and Conflict in Africa*, Oxford: Blackwell.
—— (1959) *Custom and Conflict in Africa*, Glencoe, Ill.: Free Press.
—— (1963a) *Order and Rebellion in Tribal Africa*, New York: Free Press.
—— (1963b) 'Gossip and Scandal', *Current Anthropology* 4, 3: 307–15.
Gluckman, M. and Devons E. (1964) 'Introduction', in M. Gluckman (ed.) *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naivety in Social Anthropology*, Chicago: Aldine.
Gmelch, G. (1980) 'Return Migration', *Annual Review of Anthropology* 9: 135–59.
Goffman, E. (1972) *Encounters*, London: Penguin.
—— (1978) *The Presentation of Self in Everyday Life*, Harmondsworth: Penguin.
Goldschlaeger, A. (1985) 'On Ideological Discourse', *Semiotica* (special issue: 'The Rhetoric of Violence') 54, 1/2: 165–76.
Gomme, G.L. (1890) *The Village Community*, London: Scott.
Gonzalez, N. (1992) *Dollar, Dove and Eagle: One Hundred Years of Palestinian Migration to Honduras*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
Goodenough, W. (1963) *Cooperation in Change*, New York: Sage.
Goodman, N. (1978) *Ways of Worldmaking*, Hassocks: Harvester.
—— (1984) *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Goodman, R. (1993) *Japan's International Youth*, Oxford: Oxford University Press.

Goody, E. (ed.) (1978) *Questions and Politeness: Strategies in Social Interaction*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1982) *Parenthood and Social Reproduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
Goody, J. (1977) *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1983) *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
Goody, J. and Watt, I. (1968) 'The Consequences of Literacy', in J. Goody (ed.) *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge: Cambridge University Press.
Goonatilake, S. (1984) *Aborted Discovery. Science and Creativity in the Third World*, London: Zed.
Gordon-Grube, K. (1988) 'Anthropophagy in Post-Renaissance Europe: The Tradition of Medicinal Cannibalism', *American Anthropologist* 90: 405–9.
Gossen, G. (1996) 'Animal Souls, Co-essences, and Human Destiny in Mesoamerica', in A.J. Arnold (ed.) *Monsters, Tricksters, and Sacred Cows: Animal Tales and American Identities*, Charlottesville: University Press of Virginia.
Gow, P. (1991) *Of Mixed Blood*, Oxford: Clarendon.
Graburn, N. (1983a) *To Pray, Pay and Play*, Aix-en-Provence: Centre des Hautes Etudes Touristiques.
—— (1983b) 'The Anthropology of Tourism', *Annals of Tourism Research* 10, 1: 9–33.
Graburn, N. and Jafari, J. (eds) (1991) *Annals of Tourism Research* (special issue: 'Tourism Social Sciences') 18, 1.
Greenwood, D. (1989) 'Culture by the Pound. An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization', in V. Smith (ed.) *Hosts and Guests*, Oxford: Blackwell.
Greimas, A. (1983) *On Meaning*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Grillo, R. (1980) 'Introduction', in R. Grillo (ed.) *'Nation' and 'State' in Europe*, London: Academic Press.
—— (1985) *Ideologies and Institutions in Urban France*, Cambridge: Cambridge University Press.
Grimshaw, A. (1992) *Servants of the Buddha*, London: Open Letters.
—— (1994) 'The Eye in the Door. Anthropology, Film and the Exploration of Interior Space', unpublished paper, Dept of Social Anthropology, Manchester University.
Gumperz, J. (1970) 'Linguistic and Social Interaction in Two Communities', in E. Hammel and W. Simmons (eds) *Man Makes Sense*, Boston: Little, Brown.
—— (1972) 'Introduction', in J. Gumperz and D. Hymes (eds) *Directions in Sociolinguistics*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
Gumperz, J. and Hymes D. (1972) 'Editorial Introduction', in *Directions in Sociolinguistics*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
Gumperz, J. and Tannen, D. (1979) 'Individual and Social Differences in Language Use', in C. Fillmore, D. Kempler and W. Wang (eds) *Individual Differences in Language Ability and Language Behavior*, New York: Academic Press.
Gusfield, J. (1975) *Community*, Oxford: Blackwell.
Guss, D. (1989) *To Weave and to Sing: Art, Symbol, and Narrative in the South American Rain Forest*, Berkeley: University of California Press.
Gusterson, H. (1996) *Nuclear Rites*, Berkeley: University of California Press.

Hage, P. and Harary, F. (1983) *Structural Models in Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
Handler, R. and Segal D. (1990) *Jane Austen and the Fiction of Culture: An Essay on the Narration of Social Realities*, Tucson: University of Arizona Press.
Hanke, L. (1959) *Aristotle and the American Indians: A Study of Race Prejudice and the Modern World*, London: Hollis and Carter.
Hannerz, U. (1969) *Soulside*, New York: Columbia University Press.
—— (1980) *Exploring the City*, New York: Columbia University Press.
—— (1987) 'The World in Creolization', *Africa* 57, 4: 546–59.
—— (1992) 'The Global Ecumene as a Network of Networks', in A. Kuper (ed.) *Conceptualising Society*, London: Routledge.
—— (1993) 'The Cultural Role of World Cities', in A.P. Cohen and K. Fukui (eds) *Humanising the City?*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
Haraway, D. (1989) *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, New York: Routledge.
—— (1990 [1985]) 'A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s', in L. Nicholson (ed.) *Feminism/Postmodernism*, London: Routledge.
Hardy, B. (1968) 'Towards a poetics of Fiction: 3. An Approach through Narrative', *Novel* 2, 1: 5–14.
Harkness, S. and Super, C. (eds) (1996) *Parents' Cultural Belief Systems*, New York: Guilford.
Harrell-Bond, B. (1986) *Imposing Aid*, Oxford: Oxford University Press.
Harries-Jones, P. (ed.) (1991) *Making Knowledge Count: Advocacy and Social Science*, Montreal and Kingston: McGill-Queens University Press.
—— (1995) *A Recursive Vision. Ecological Understanding and Gregory Bateson*, Toronto: University of Toronto Press.
Harris, C. (1974) *Hennage*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
Harris, R. (1981) *The Language Myth*, London: Duckworth.
Harrison, D. (ed.) (1992) *Tourism and the Less Developed Countries*, New York: Wiley.
Harrison, S. (1993) *The Mask of War*, Manchester: Manchester University Press.
Hart, K. (1982) *The Political Economy of West African Agriculture*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1990) 'Swimming into the Human Current', *Cambridge Anthropology* 14, 3: 3–10.
Hastrup, K. (1995a) 'The Inarticulate Mind: The Place of Awareness in Social Action', in A.P. Cohen and N.J. Rapport (eds) *Questions of Consciousness*, London: Routledge.
—— (1995b) *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*, London: Routledge.
Hastrup, K. and Olwig, K.F. (eds) (1997) *Siting Culture*, London: Routledge.
Hauxwell, H. (1991) *Daughter of the Dales*, London: Arrow.
Haviland, J. (1977) *Gossip, Reputation and Knowledge in Zinacantan*, Chicago: University of Chicago Press.
Hayek, F.A. (1946) *Individualism*, Oxford: Blackwell.
—— (1969) *Individualism and Economic Order*, Chicago: University of Chicago Press.
Heald, S. (1991) 'Divinatory Failure: The Religious and Social Roles of Gisu Diviners', *Africa* 61, 3: 299–317.
Heath, S. (1983) *Ways with Words*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hebdige, D. (1979) *Subculture*, London: Methuen.
Heelas, P. (1996) *The New Age Movement*, Oxford: Blackwell.
Heider, K. (1976) *Ethnographic Film*, Austin: University of Texas Press.
Heilman, S. (1978) *Synagogue Life*, Chicago: University of Chicago Press.
Heller, J. (1961) *Catch-22*, Jonathan Cape.
Hendry, J. (1996) 'Who Is Representing Whom? Gardens, Theme Parks and the Anthropologist in Japan', in A. James, J. Hockey and A. Dawson (eds) *After Writing Culture*, London: Routledge.
Herskovits, M. (1937) *Life in a Haitian Valley*, New York: Knopf.
Herzfeld, M. (1993) *The Social Production of Indifference*, Oxford: Berg.
Hiller, S. (ed.) (1991a) *The Myth of the Primitivism*, London: Routledge.
—— (1991b) 'Editor's Introductions', in S. Hiller (ed.) *The Myth of Primitivism*, London: Routledge.
Hillery, G. (1955) 'Definitions of Community: Areas of Agreement', *Rural Sociology* 20: 116–31.
Hirschon, R. (1989) *Heirs of the Greek Catastrophe*, Oxford: Clarendon.
Hobart, M. (1993) 'Introduction: The Growth of Ignorance?', in M. Hobart (ed.) *An Anthropological Critique of Development*, London: Routledge.
Hobsbawm, E. (1991) 'Introduction', *Social Research* 58, 1: 65–8.
Hobsbawm, E. and Ranger, T. (eds) (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
Hockey, J. and James, A. (1993) *Growing Up and Growing Old*, London: Sage.
Hoebel, E. and Wallace, E. (1958) *The Comanches*, Norman: University of Oklahoma Press.
Hoggart, R. (1966) 'Literature and Society', in N. Mackenzie (ed.) *A Guide to the Social Sciences*, London: Weidenfeld & Nicolson.
Hollis, M. (1982) 'The Social Destruction of Reality', in M. Hollis and S. Lukes (eds) *Rationality and Relativism*, Oxford: Blackwell.
Hollis, M. and Lukes, S. (eds) (1982) *Rationality and Relativism*, Oxford: Blackwell.
Holy, L. (1996) *Anthropological Perspectives on Kinship*, London and Chicago: Pluto.
Holy, L. and Stuchlik, M. (1981) 'The Structure of Folk Models', in L. Holy and M. Stuchlik (eds) *The Structure of Folk Models*, London: Academic Press.
Homans, G. (1941) 'Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown', *American Anthropologist* 43: 164–72.
Horton, R. (1967) 'African Traditional Thought and Western Science', *Africa* 37, 1/2: 50–71, 155–87.
—— (1979) 'Material-Object Language And Theoretical Language: Towards a Strawsonian Sociology of Thought,' in S. Brown (ed.) *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Brighton: Harvester.
Horton, R. and Finnegan, R. (eds) (1973) *Modes of Thought*, London: Faber & Faber.
Hough, G. (1969) *Style and Stylistics*, London: Routledge & Kegan Paul.
Hugh-Jones, C. (1979) *From the Milk River*, Cambridge: Cambridge University Press.
Hugh-Jones, S. (1992) 'Yesterday's Luxuries, Tomorrow's Necessities: Business and Barter in Northwest Amazonia', in C. Humphrey and S. Hugh-Jones (eds) *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hughes-Freeland, F. (ed.) (1997) *Ritual, Performance, Media*, London: Routledge.
Huizinga, J. (1980) *Homo Ludens*, London: Routledge & Kegan Paul.
Hulme, P. (1986) *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492–1979*, London: Methuen.
Humphrey, N. (1982) 'Consciousness: A Just-so Story', *New Scientist* 95: 474–8.
—— (1983) *Consciousness Regained*, Oxford: Oxford University Press.
Hunt, R. (1967) 'Introduction', in R. Hunt (ed.) *Personalities and Cultures*, New York: Natural History Press.
Hutcheon, L. (1994) *Irony's Edge*, London: Routledge.
Hymes, D. (1972) 'Models of Interaction of Language and Social Life', in J. Gumperz and D. Hymes (eds) *Directions in Sociolinguistics*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
—— (1973a) 'Towards Ethnographies of Communication: The Analysis of Communicative Events', in P. Giglioli (ed.) *Language and Social Context*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1973b) 'An Ethnographic Perspective on "What Is Literature?"', *New Literary History* V, 1: 431–57.
—— (1979) 'Sapir, Competence, Voices', in C. Fillmore, D. Kempler and W. Wang (eds) *Individual Differences in Language Ability and Language Behavior*, New York: Academic Press.
—— (1981) *'In Vain I Tried to Tell You.': Essays in Native American Ethnopoetics*, Philadelphia: University of Pennsylvania.
Ingold, T. (1986) *The Appropriation of Nature*, Manchester: Manchester University Press.
—— (1990) 'An Anthropologist Looks at Biology', *Man* 25, 2: 208–29.
—— (1992) 'Technology, Language, Intelligence: A Reconsideration of Basic Concepts', in K. Gibson and T. Ingold (eds) *Tools, Language and Cognition in Human Evolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (ed.) (1994a) *Companion Encyclopedia of Anthropology*, London: Routledge.
—— (1994b) 'Introduction to Culture', in T. Ingold (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, London and New York: Routledge.
—— (1994c) 'Introduction to Social Life', in T. Ingold (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, London and New York: Routledge.
—— (ed.) (1997) *Key Debates in Anthropology*, London: Routledge.
Intintoli, M. (1984) *Taking Soaps Seriously*, New York: Praeger.
Ions, E. (1977) *Against Behaviourism*, Oxford: Blackwell.
Irigaray, L. (1985) *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
—— (1991) *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, New York: Columbia University Press.
—— (1993) *An Ethics of Sexual Difference*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Iser, W. (1978) *The Act of Reading*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1988) 'The Reading Process: A Phenomenological Approach', in D. Lodge (ed.) *Modern Criticism and Theory*, London: Longman.
Jackson, A. (1987) 'Reflections on Ethnography at Home and the ASA', in A. Jackson (ed.) *Anthropology at Home*, London: Routledge.
Jackson, M. (1989) *Paths toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington: Indiana University Press.

—— (ed.) (1996) *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, Bloomington: Indiana University Press.
James, A. (1986) 'Learning to Belong', in A.P. Cohen (ed.) *Symbolising Boundaries*, Manchester: Manchester University Press.
—— (1993) *Childhood Identities*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
James, A. and Prout, A. (eds) (1990) *Constructing and Reconstructing Childhood*, London: Falmer.
James, A., Jencks, C. and Prout, A. (1997) *Theorizing Childhood*, Oxford: Blackwell.
James, W. (1961[1892]) *Psychology*, London: Harper & Row.
Jameson, F. (1981) *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
—— (1988) 'The Politics of Theory: Ideological Positions in the Postmodern Debate', in D. Lodge (ed.) *Modern Criticism and Theory*, London: Longman.
Jarman, N. (1997) *Material Conflicts*, Oxford: Berg.
Jedrej, C. and Nuttall, M. (1996) *White Settlers: The Impact on Rural Repopulation in Scotland*, Luxemburg: Harwood.
Jencks, C. (1977) *The Language of Post-Modern Architecture*, London: Academy.
Jenkins, R. (1982) *Hightown Rules. Growing up in a Belfast Housing Estate*, Leicester: National Youth Bureau.
—— (1983) *Lads, Citizens and Ordinary Citizens: Working-Class Youth Life-Styles in Belfast*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1992) *Pierre Bourdieu*, London: Routledge.
Johnson, A. (1978) *Quantification in Cultural Anthropology*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
Johnson, C. (1982) *Revolutionary Change*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
Johnson, J. (1994) 'Anthropological Contributions to the Study of Social Networks: A Review', in S. Wasserman and J. Galaskiwicz (eds) *Advances in Social Network Analysis*, Thousand Oaks, Calif.: Sage.
Jordanova, L.J. (1980) 'Natural Facts: A Historical Perspective on Science and Sexuality', in C. MacCormack and M. Strathern (eds) *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
Kapferer, B. (1972) *Strategy and Transaction in an African Factory*, Manchester: Manchester University Press.
—— (1976) 'Transactional Models Reconsidered', in B. Kapferer (ed.) *Transaction and Meaning*, Philadelphia: ISHI.
—— (1983) *A Celebration of Demons*, Bloomington: Indiana University Press.
Kardiner, A. and Linton, R. (1939) *The Individual and His Society*, New York: Columbia University Press.
Karstens, M. (1991) 'Alterity as Defect: On the Logic of the Mechanism of Exclusion', in R. Corbey and J. Leerssen (eds) *Alterity, Identity, Image: Selves and Others in Society and Scholarship*, Amsterdam and Atlanta, Ga: Rodopi.
Kateb, G. (1991) 'Exile, Alienation and Estrangement', *Social Research* 58, 1: 135–8.
Kearney, M. (1984) *World View*, Novato, Calif.: Chandler & Sharp.
—— (1986) 'From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development', *Annual Review of Anthropology* 15: 331–61.
Kearney, R. (1988) *The Wake of Imagination. Ideas of Creativity in Western Culture*, London: Hutchinson.
Keesing, R. (1987a) 'Anthropology as Interpretive Quest', *Current Anthropology* 28: 161–9.
—— (1987b) *'Ta'ageni: Women's Perspective on Kwaio Society'*, in M. Strathern (ed.)

Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond, Cambridge: Cambridge University Press.
Kelly, G. (1969) *Clinical Psychology and Personality* (ed. B. Maher), New York: Wiley.
—— (1970) 'A Brief Introduction to Personal Construct Theory', in D. Bannister (ed.) *Perspectives in Personal Construct Theory*, London: Academic Press.
Kerby, A. (1991) *Narrative and the Self*, Bloomington: Indiana University Press.
Kidd, S. (1999) *Love and Hate among the People without Things: the Social and Economic Relations of the Enxet People of Paraguay*, PhD Thesis, University of St Andrews.
King, V. (1993) 'Tourism and Culture in Malaysia', in M. Hitchcock, V. King and M. Parnwell (eds) *Tourism in South-East Asia*, London: Routledge.
Klineberg, O. (1951) 'The Scientific Study of National Stereotypes', *UNESCO Social Science Bulletin* III, 3: 505–11.
Klockars, C. (1975) *The Professional Fence*, London: Tavistock.
Knapp, S. and Michaels, W. (1982) 'Against Theory', *Critical Inquiry* 8,4: 723–42.
—— (1988) 'Against Theory 2: Hermeneutics and Deconstruction', *Critical Inquiry* 14,1: 51–70.
Kotarba, J. and Fontana, A. (eds) (1984) *The Existential Self in Society*, Chicago: University of Chicago Press.
Kottak, C. (1990) *Prime-Time Society*, Belmont, Calif.: Wadsworth.
Kristeva, J. (1984) *Revolution in Poetic Language*, New York: Columbia University Press.
Kuhn, T. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.
Kundera, M. (1990) *The Art of the Novel*, London: Faber.
Kuper, A. (1988) *The Invention of Primitive Society*, London: Routledge.
Labov, W. (1972) *The Language of the Inner City*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Lacey, C. (1971) *Hightown Grammar: The School as a Social System*, Manchester: Manchester University Press.
La Fontaine, J. (1985a) *Initiation Ritual, Drama and Secret Knowledge across the World*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1985b) 'Person and Individual: Some Anthropological Reflections', in M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes (eds) *The Category of the Person*, Cambridge: Cambridge University Press.
Lagrou, E. (1998) *Cashinahua Cosmovision: A Perspectival Approach to Identity and Alterity*, PhD Thesis, University of St Andrews.
Laing, R.D. (1968) *The Politics of Experience*, Harmondsworth: Penguin
—— (1976) *The Divided Self*, Harmondsworth: Penguin.
Langer, S. (1964) *Philosophical Sketches*, New York: Mentor.
Langness, L. and Frank, G. (1981) *Lives*, Novato, Calif.: Chandler & Sharp.
Latour, B. and Woolgar, S. (1979) *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, London: Sage.
Layton, R. (1981) *The Anthropology of Art*, London: Granada.
Lea, C. (1978) *Emancipation, Assimilation, and Stereotypes*, Bonn: Grundmann.
Leach, E.R. (1954) *The Political Systems of Highland Burma*, London: Athlone.
—— (1961a) *Rethinking Anthropology*, London: Athlone.
—— (1961b) *Pul Eliya*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1968) 'Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Animal

Abuse', in E. Lenneberg (ed.) *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
—— (1969) *A Runaway World?*, London: Oxford University Press.
—— (1976a) *Culture and Communication*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1976b) 'Humanism', public lecture delivered at the Humanism Society, University of Cambridge.
—— (1977) *Custom, Law and Terrorist Violence*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
—— (1982) *Social Anthropology*, London: Fontana.
—— (1984) 'Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology', *Annual Review of Anthropology* 13: 1–23.
—— (1989) 'Writing Anthropology: A Review of Geertz's *Works and Lives*', *American Ethnologist* 16, 1: 137–41.
Leavis, F.R. (1972) *Nor Shall My Sword. Discourses on Pluralism, Compassion and Social Hope*, London: Chatto & Windus.
Leavitt, J. (1996) 'Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions', *American Ethnologist* 23: 514–39.
Leeds, A. (1994) *Cities, Classes, and the Social Order*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Lévi-Strauss, C. (1963) *Structural Anthropology*, New York: Basic Books.
—— (1966) *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
—— (1969a [1949]) *The Elementary Structures of Kinship*, London: Eyre and Spottiswoode.
—— (1969b [1964]) *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology: 1* (orig. pub. as *Le Cru et le Cuit*, Paris: Librairie Plon), New York: Harper & Row.
—— (1970 [1961]) *Tristes Tropiques*, New York: Atheneum.
—— (1973 [1966]) *From Honey to Ashes: Introduction to a Science of Mythology: 2* (orig. pub. as *Du Miel aux Centres*, Paris: Librairie Plon), New York: Harper & Row.
—— (1978 [1968]) *The Origin of Table Manners: Introduction to a Science of Mythology: 3* (orig. pub. as *L'Origine des Manières de Table*, Paris: Librarie Plon), London: Jonathan Cape.
—— (1981 [1971]) *The Naked Man: Introduction to a Science of Mythology: 4* (orig. pub. as *L'Homme nu*, Paris: Librairie Plon), New York: Harper & Row.
LeVine, R. (1982) *Culture, Behavior and Personality: An Introduction to the Comparative Study of Psychosocial Adaptation*, Chicago: Aldine.
Levinson, D. and Ember, M. (eds) (1996) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York: Holt.
Levy, R. (1978) 'Tahitian Gentleness and Redundant Controls', in A. Montagu (ed.) *Learning Non-aggression*, Oxford: Oxford University Press.
Levy-Bruhl, L. (1985 [1910]) *How Natives Think*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Lewin, R. (1988) *In the Age of Mankind*, Washington: Smithsonian.
Lewis, H. (1982) *The Elusive Self*, London: Macmillan.
Lewis, I.M. (1971) *Ecstatic Religion*, Harmondsworth: Penguin.
Lewis, O. (1951) *Life in a Mexican Village*, Urbana: University of Illinois Press.
—— (1959) *Five Families: Mexican Studies in the Culture of Poverty*, New York: Basic.
—— (1961) *The Children of Sanchez*, New York: Random House.

Liebes, T. and Katz, E. (1990) *The Export of Meaning*, New York: Oxford University Press.
Lieblich, A. and Josselson, R. (eds) (1994) *Exploring Identity and Gender. The Narrative Study of Lives*, London: Sage.
Lienhardt, G. (1985) 'Self: Public, Private. Some African Representations', in M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes (eds) *The Category of the Person*, Cambridge: Cambridge University Press.
Lindqvist, S. (1996 [1992]) *Exterminate All the Brutes*, London: Granta Books.
Lippmann, W. (1947 [1922]) *Public Opinion*, New York: Macmillan.
Little, K. (1948) *Negroes in Britain*, London: Routledge & Kegan Paul.
Littlewood, R. (1993) *Pathology and Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
Livingston, E. (1995) *An Anthropology of Reading*, Bloomington: Indiana University Press.
Lloyd, G. (1993) *Being in Time. Selves and Narrators in Philosophy and Literature*, London: Routledge.
Lloyd, J. (1991) 'Emil Nolde's "Ethnographic" Still Lifes: Primitivism, Tradition, and Modernity', in S. Hiller (ed.) *The Myth of Primitivism*, London: Routledge.
Lloyd, P. (1979) *Slums of Hope: Shanty Towns in the Third World*, Manchester: Manchester University Press.
—— (1982) *A Third-World Proletariat?*, London: Allen & Unwin.
Lodge, D. (1977) *The Modes of Modern Writing*, London: Arnold.
Loizos, P. (1993) *Innovation in Ethnographic Film*, Manchester: Manchester University Press.
Louch, A. (1966) *Explanation and Human Action*, Oxford: Blackwell.
Lounsbury, F. (1968) 'The Structural Analysis of Kinship Semantics', in P. Bohannan and J. Middleton (eds) *Kinship and Social Organization*, Garden City NY: Natural History.
Lukes, S. (1968) 'Methodological Individualism Reconsidered', *British Journal of Sociology* 19: 119–29.
—— (1990) *Individualism*, Oxford: Blackwell.
Lyman, S. (1984) 'Foreword', in A. Kotarba and A. Fontana (eds) *The Existential Self in Society*, Chicago: University of Chicago Press.
Lyotard, J.-F. (1986) *The Post-Modern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press.
McCallum, C. (1989) *Power, Gender and Social Organisation among the Cashinahua of Brazil*, PhD Thesis, University of London.
MacCannell, D. (1989) *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, New York: Schocken.
MacCormack, C. (1980) 'Nature, Culture and Gender: A Critique', in C. MacCormack and M. Strathern (eds) *Nature, Culture and Gender*, Cambridge. Cambridge University Press.
McDonald, M. (1990) *We Are not French! Language, Culture and Identity in Brittany*, London: Routledge.
—— (1993) 'The Construction of Difference: An Anthropological Approach to Stereotypes', in S. Macdonald (ed.) *Inside European Identities*, Oxford: Berg.
MacDougall, D. (1995) 'The Subjective Voice in Ethnographic Film', in L. Devereaux and R. Hillman (eds) *Fields of Vision*, Berkeley: University of California Press.

Macfarlane, A. (1970) *The Family Life of Ralph Josselin, a Seventeenth-Century Clergyman*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1978) *The Origins of English Individualism*, Oxford: Blackwell.
McFeat, T. (1974) *Small-Group Cultures*, New York: Pergamon.
McGinn, C. (1992) *The Problem of Consciousness*, Oxford: Blackwell.
McGrane, B. (1989) *Beyond Anthropology: Society and the Other*, New York: Columbia University.
McInnis, R. (1991) 'Series Foreword', in R. Winthrop *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*, Westport, Conn.: Greenwood.
MacIntyre, A. (1985) *After Virtue: A Study in Moral Theory*, second edition, London: Duckworth.
MacIver, A. (1961) 'Historical Explanation', in A. Flew (ed.) *Logic and Language (second series)*, Oxford: Blackwell.
Maine, H. (1861) *Ancient Law*, London: Murray.
Malinowski, B. (1922) *Argonauts of the Western Pacific*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1926) *Myth in Primitive Psychology*, London, reprinted in B. Malinowski, *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, 1948.
—— (1930) 'Kinship', *Man* 30: 9–29.
—— (1939) 'The Group and the Individual in Functional Analysis', in *American Journal of Sociology* 44: 938–64.
—— (1948) *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, Glencoe, Ill.: Free Press.
—— (1989) *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
Malkki, L. (1995) *Purity and Exile*, Chicago: University of Chicago Press.
Mandelbaum, D. (1966) 'Transcendental and Pragmatic Aspects of Religion', *American Anthropologist* 68: 1174–91.
Mannheim, K. (1952) *Ideology and Utopia*, London: Routledge & Kegan Paul.
Manning, F. (ed.) (1983) *The Celebration of Society*, Bowling Green, Ohio: Popular Press.
Marcus, G. (1980) 'Rhetoric and Ethnographic Genre in Anthropological Research', *Current Anthropology* 21, 4: 507–10.
—— (ed.) (1995) *Technoscientific Imaginaries*, Chicago: University of Chicago Press.
Marcus, G. and Clifford, J. (eds) (1986) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
Marcus, G. and Fischer, M. (1986) *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.
Marks, D. (1995) 'Ethnography and Ethnographic Film: From Flaherty to Asch and after', *American Anthropologist*, 97, 2: 339–47.
Marsella, A., De Vos, G. and Hsu, F. (eds) (1985) *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*, New York: Tavistock.
Marsh, P., Rosser, E. and Harre, R. (1978) *The Rules of Disorder*, London: Routledge & Kegan Paul.
Martin, G. (1983) 'The Bridge and the River. Or the Ironies of Communication', *Poetics Today* 4, 3: 415–35.
Martinez, W. (1992) 'Who Constructs Anthropological Knowledge? Towards a Theory of Ethnographic Film Spectatorship', in P. Crawford and D. Turton (eds) *Film as Ethnography*, Manchester: Manchester University Press.
Marx, E. (1987) 'Labour Migrants with a Secure Base: Bedouin of South Sinai', in J. Eades (ed.) *Migrants, Workers and the Social Order*, London: Tavistock.

Marx, K. (1965 [1857–58]) *Pre-capitalist Economic Formations*, (ed. C.J. Arthur), London: Lawrence & Wishart.
Mason, P. (1990) *Deconstructing America: Representations of the Other*, London: Routledge.
Mauss, M. (1954) *The Gift*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1985) 'A Category of the Human Mind: The Notion of Person, the Notion of Self', in M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes (eds) *The Category of the Person*, Cambridge: Cambridge University Press.
May, R. (1972) *Power and Innocence*, New York: Norton.
Mead, M. (1928) *Coming of Age in Samoa*, New York: Morrow.
Meillassoux, C. (1981 [1975]) *Maidens, Meal and Money. Capitalism and the Domestic Community* (orig. pub. as *Femmes, greniers et capitaux*, Paris: Librairie François Maspero), Cambridge: Cambridge University Press.
Meløe, J. (1988a) 'Some Remarks on Agent Perception', in L. Hertzberg and J. Pietarinen (eds), *Perspectives on Human Conduct*, Leiden: E.J. Brill.
—— (1988b) 'The Two Landscapes of Northern Norway', *Inquiry* 31: 387–401.
Messer, E. (1993) 'Anthropology and Human Rights', *Annual Review of Anthropology* 22: 221–49.
Messerschmidt, D. (ed.) (1981) *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
Michaels, E. (1987) *For a Cultural Future*, Sydney: Art Space (Art and Criticism series 3).
Mill, J.S. (1875) *Autobiography*, London: Longmans Green & Reader & Dyer.
Miller, D. (1988) 'Appropriating the State on the Council Estate', *Man* 23: 353–72.
Minar, D. and Greer, S. (1969) *The Concept of Community*, Chicago: Aldine.
Minh-ha, T. (1989) *Woman, Native, Other*, Bloomington: Indiana University Press.
—— (1994) 'Other than Myself/My Other Self', in G. Robertson *et al.* (eds) *Travellers' Tales. Narratives of Home and Displacement*, London: Routledge.
Mitchell, J. (ed.) (1969) *Social Networks in Urban Situations*, Manchester: Manchester University Press.
—— (1974) 'Social Networks', *Annual Review of Anthropology* 3: 279–99.
Moerman, M. (1988) *Talking Culture. Ethnography and Conversation Analysis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Moggach, D. (1996) 'How I Learnt to Be a Real Countrywoman', in D. Spears (ed.) *Woman's Hour Fiftieth Anniversary Short Story Collection*, BBC: London.
Mommsen, W. (1965) 'Max Weber's Political Sociology and his Philosophy of World History', *International Social Science Journal* XVII: 1–27.
Montagu, A. (ed.) (1968) *Man and Aggression*, New York: Oxford University Press.
Moore, H. (1988) *Feminism and Anthropology*, Cambridge: Polity.
—— (1994a) *A Passion for Difference*, Cambridge: Polity.
—— (1994b) 'Understanding Sex and Gender', in T. Ingold (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*, London: Routledge.
Moore, S. (1987) 'Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography', *American Ethnologist* 14, 4: 727–36.
Moravec, H. (1988) *Mind Children*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Morgan, L.H. (1871) *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington DC: Smithsonian.
Morris, B. (1991) *Western Conceptions of the Individual*, Oxford: Berg.
Moskos, C. (1989) *Greek Americans*, New Brunswick, NJ: Transaction.

Moskovitz, M. (1968) *The Politics of Human Rights*, Dordrecht: Kluwer.
Musello, C. (1980) 'Studying the Home Mode', *Studies in Visual Communication* 6: 23–42.
Myerhoff, B. (1974) *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
—— (1978) *Number Our Days*, New York: Simon & Schuster.
Naipaul, V.S. (1987) *The Enigma of Arrival*, Harmondsworth: Penguin.
Nash, C. (ed.) (1994) *Narrative in Culture. The Uses of Storytelling in the Sciences, Philosophy, and Literature*, London: Routledge.
Nash, D. (1989) 'Tourism as a Form of Imperialism', in V. Smith (ed.) *Hosts and Guests*, Oxford: Blackwell.
Needham, R. (1964) 'Descent, Category, and Alliance in Siriono Society', *Southwestern Journal of Anthropology* XX: 229–40.
—— (1970) 'Introduction', in E. Durkheim and M. Mauss, *Primitive Classification*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1971) 'Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage', in R. Needham (ed.) *Rethinking Kinship and Marriage*, London: Tavistock.
—— (1975) 'Polythetic Classification', *Man* 10: 349–69.
—— (1978) *Primordial Characters*, Charlottesville: Virginia University Press.
—— (1979) *Symbolic Classification*, Santa Monica, Calif.: Goodyear.
—— (1985) *Exemplars*, Berkeley: University of California Press.
Neisser, U. (1976) *Cognition and Reality*, San Francisco: Freeman.
Nietzsche, F. (1911) 'On Truth and Falsity in their Ultramoral Sense (1873)' in *Early Greek Philosophy, and Other Essays*, London: Foulis.
—— (1968) *The Will to Power* (ed. W. Kaufmann), New York: Random House.
—— (1973) *Beyond Good and Evil*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1979) *Twilight of the Idols*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1994) *Human, All Too Human*, Harmondsworth: Penguin.
Nkosi, L. (1994) 'Ironies of Exile: Post-colonial Homelessness and the Anticlimax of Return', *Times Literary Supplement* 4748: 5.
Nugent, S. and Shore, C. (eds) (1997) *Anthropology and Cultural Studies*, London: Pluto.
Oakeshott, M. (1962) *Rationalism in Politics and Other Essays*, London: Methuen.
O'Donnell, E. (1977) *Northern Ireland Stereotypes*, Dublin: College of Industrial Relations.
Okely, J. (1992) 'Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge', in J. Okely and H. Callaway (eds) *Anthropology and Autobiography*, London: Routledge.
—— (1996) *Own or Other Culture*, London: Routledge.
Oldham, P. (1996) *The Impacts of Development and Indigenous Responses among the Piaroa of the Venezuelan Amazon*, PhD Thesis, University of London
Ong, W. (1969) 'World as View and World as Event', *American Anthropologist* 71: 634–47.
—— (1977) *Interfaces of the Word. Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Oppenheimer, P. (1989) *The Birth of the Modern Mind. Self, Consciousness and the Invention of the Sonnet*, New York: Oxford University Press.
Ortega y Gasset, J. (1956) *The Dehumanization of Art and Other Writings on Art and Culture*, New York: Doubleday.
Ortner, S. (1974) 'Is Female to Male as Nature is to Culture?', in M. Rosaldo and

L. Lamphere (eds) *Woman, Culture and Society*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
Ortner, S. and Whitehead, H. (eds) (1981) *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press
Overing, J. (ed.) (1985a) *Reason and Morality*, London: Tavistock.
—— (1985b) 'Introduction', in J. Overing (ed.) *Reason and Morality*, London: Tavistock.
—— (1985c) 'Today I shall Call him "Mummy": Multiple Worlds and Classificatory Confusion', in J. Overing (ed.) *Reason and Morality*, London: Tavistock.
—— (1985d) 'There Is no End of Evil: The Guilty Innocents and their Fallible God', in D. Parkin (ed.) *The Anthropology of Evil*, Oxford: Basil Blackwell.
—— (1986) 'Men Control Women? The "Catch 22" in the Analysis of Gender', *International Journal of Moral and Social Studies*,1, 2: 135–56.
—— (1987) 'Translation as a Creative Process: The Power of the Name', in L. Holy (ed.) *Comparative Anthropology*, Oxford: Basil Blackwell.
—— (1989) 'The Aesthetics of Production: The Sense of Community among the Cubeo and Piaroa', *Dialectical Anthropology* 14: 159–75.
—— (1990) 'The Shaman as a Maker of Worlds: Nelson Goodman in the Amazon', *Man* 25, 4: 602–19.
—— (1993a) 'The Anarchy and Collectivism of the "Primitive Other": Marx and Sahlins in the Amazon', in C. Hann (ed.) *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*, ASA Monographs 31, London: Routledge.
—— (1993b) 'Death and the Loss of Civilized Predation among the Piaroa of the Orinoco Basin', *L'Homme* 126–8: 191–212.
—— (1995) 'O mito como historia: um problema de tempo, realidade e outras questões' (Myth and history: a problem of time, reality and other matters), *Mana* 1, 1: 107–40.
—— (1996a) 'Who Is the Mightiest of them All? Jaguar and Conquistador in Piaroa Images of Alterity', in J. Arnold (ed.) *Monsters, Tricksters and Sacred Cows*, Charlottesville, Virginia: University Press of Virginia.
—— (1996b) 'Aesthetics is a Cross-cultural Category: Against the Motion', in T. Ingold (ed.) *Key Debates in Anthropology*, London: Routledge.
—— (1997) 'The Role of Myth: An Anthropological Perspective, or: "The Reality of the Really Made-up"', in G. Hosking and G. Schöpflin (eds) *Myths and Nationhood*, London: Hurst and Company.
—— (1998) 'Is an Anthropological Translation of the "Unhomely" Possible, or Desirable?', in M. Bal *et al.* (eds) *Intellectual Traditions in Movement*, ASCA Yearbook, Amsterdam: ASCA Press.
—— (1999) 'Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica' (In praise of the everyday: trust and the art of sociality in an Amazonian community), *Mana* 5, 1: 81–108.
Overing Kaplan, J. (1975) *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*, Oxford: Clarendon.
—— (1981) 'Review Article: "Amazonian Anthropology"', in *Journal of Latin American Studies* 13, part 1.
Oz, A. (1975) *Touch the Water, Touch the Wind*, London: Chatto & Windus.
Pagden, A. (1982) *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pahl, R. (1968) 'The Rural–Urban Continuum', in R. Pahl (ed.) *Readings in Urban Sociology*, Oxford: Pergamon.
Paine, R. (1967) 'What Is Gossip About? An Alternative Hypothesis', *Man* 2, 2: 272–85.
—— (1971) 'A Theory of Patronage and Brokerage', in R. Paine (ed.) *Patrons and Brokers in the East Arctic*, St. John's, Nfld: ISER Press, Memorial University.
—— (1974) 'Second Thoughts about Barth's Models', *Royal Anthropological Institute Occasional Papers* 32.
—— (1976) 'Two Modes of Exchange and Mediation', in B. Kapferer (ed.) *Transaction and Meaning*, Philadelphia: ISHI.
—— (1981) 'When Saying is Doing', in R. Paine (ed.) *Politically Speaking*, St. John's, Nfld: ISER Press, Memorial University.
—— (1992) 'The Marabar Caves, 1920–2020', in S. Wallman (ed.) *Contemporary Futures*, London: Routledge.
Palmer, C., Robinson, M. and Thomas, R. (1977) 'The Countryside Image: An Investigation of Structure And Meaning', *Environment and Planning* A9: 739–50.
Park, G. (1974) *The Idea of Social Structure*, New York: Doubleday.
Park, R. (1968) 'The City', in R. Park, E. Burgess and R. McKenzie (eds) *The City*, Chicago: University of Chicago Press.
Parkin, D. (1969) *Neighbours and Nationals in an African City Ward*, London: Routledge & Kegan Paul.
—— (1987) 'Comparison as a Search for Continuity', in L. Holy (ed.) *Comparative Anthropology*, Oxford: Blackwell.
Parsons, T. (1977) *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York: Free Press.
Passes, A. (1998) *The Hearer, the Hunter, and the Agouti Head: Aspects of Inter-communication and Conviviality among the Pa'ikwené of French Guiana*, PhD Thesis, University of St Andrews.
Pateman, C. (1989) *The Disorder of Women*, Cambridge: Polity Press.
Peabody, D. (1985) *National Characteristics*, Cambridge: Cambridge University Press.
Peach, P. (1997) 'Making *Turis*: Tourism, Identity and Material Culture in a Highland New Guinea Village', *Journal of Performance Research*, summer.
Peacock, J. (1986) *The Anthropological Lens*, Cambridge: Cambridge University Press.
Peacock, M. (1896) 'Executed Criminals and Folk Medicine', *Folklore* (London Folklore Society) 7: 268–83.
Pelto, P. and Pelto, G. (1978) *Anthropological Research: The Structure of Inquiry*, Cambridge: Cambridge University Press.
Penrose, R. (1990) *The Emperor's New Mind*, London: Vintage.
Percy, W. (1958) 'Symbol, Consciousness and Intersubjectivity', *Journal of Philosophy* 55: 631–41.
Pettigrew, T. (1981) 'Extending the Stereotype Concept', in D. Hamilton (ed.) *Cognitive Processes in Stereotyping and Intergroup Behavior*, Hillsdale, NJ: Erlbaum.
Phillips, D. (1993) *Looking Backward. A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Phillips, D. and Williams, A. (1984) *Rural Britain*, Oxford: Blackwell.
Pike, K.L. (1964) 'Toward a Theory of the Structure of Human Behavior', in D. Hymes (ed.) *Language in Culture and Society*, New York: Harper & Row.
Pine, F. (1996) 'Gender', in A. Barnard and J. Spencer (eds) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London: Routledge.

Pinney, C. (1990) 'Classification and Fantasy in the Photographic Construction of Caste and Tribe', *Visual Anthropology* 3: 259–88.
Pitt-Rivers, J. (1974) *The People of the Sierra*, Chicago: University of Chicago Press.
Pocock, D. (1961) *Social Anthropology*, London: Sheed & Ward.
—— (1986) 'The Ethnography of Morals', *International Journal of Moral and Social Studies* 1, 1: 3–20.
Pollock, G. (1994) 'Territories of Desire. Reconsiderations of an African Childhood', in G. Robertson *et al.* (eds) *Travellers' Tales. Narratives of Home and Displacement*, London: Routledge.
Popper, K. (1965) 'Unity of Method in the Natural and Social Sciences', in D. Braybrooke (ed.) *Philosophical Problems of the Social Sciences*, New York. Macmillan.
—— (1966) *The Open Society and its Enemies (volume 2)*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Porter, R. (1994) 'A Mind and its Meanings', *Times Literary Supplement* 4772: 6–7.
Pratt, M. (1986) 'Fieldwork in Common Places', in G. Marcus and J. Clifford (eds) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
—— (1992) *Imperial Eyes*, London: Routledge.
Prattis, I. (1985) *Reflection, the Anthropological Muse*, Washington: American Anthropological Association.
—— (1996) 'Reflexive Anthropology', in M. Ember and D. Levinson (eds) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York: Holt.
Preston, J. (1991) 'The Trickster Unmasked: Anthropology and the Imagination', in I. Brady (ed.) *Anthropological Poetics*, Savage, Md: Rowman-Littlefield.
Price, V. (1992) *Communication Concepts 4: Public Opinion*, Newbury Park, Calif: Sage.
Prigogine, I. (1989) 'The Philosophy of Instability', *Futures* August: 396–400.
Propp, V. (1968) *Morphology of the Folk Tale*, Austin: University of Texas Press.
Prott, L. (1988) 'Cultural Rights as Peoples' Rights in International Law', in J. Crawford (ed) *The Rights of Peoples*, Oxford: Clarendon.
Psathas, G. (1973) 'Introduction', in G. Psathas (ed.) *Phenomenological Sociology*, New York: Wiley.
Raban, J. (1973) *Soft City*, Harmondsworth: Penguin.
Rabinow, P. (1977) *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press.
—— (1996) *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Radcliffe-Brown, A.R. (1953) 'Dravidian Kinship Terminology', *Man* LIII, 169: 112.
—— (1965 [1952]) *Structure and Function in Primitive Society*, New York: The Free Press.
Radin, P. (1927) *Primitive Man as Philosopher*, New York: Appleton.
Rappaport, R. (1968) *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
Rapport, N.J. (1987) *Talking Violence. An Anthropological Interpretation of Conversation in the City*, St. John's, Nfld: ISER Press, Memorial University.
—— (1990) 'Ritual Speaking in a Canadian Suburb. Anthropology and the Problem of Generalisation', *Human Relations* 43, 9: 849–64.

—— (1993a) *Diverse World-Views in an English Village*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
—— (1993b) 'A Policeman's Construction of "the Truth": Sergeant Hibbs and the Lie-Detector Machine', in W. Haviland and R. Gordon (eds) *Talking about People: Readings in Contemporary Cultural Anthropology*, Mountain View, Calif.: Mayfield.
—— (1994a) *The Prose and the Passion. Anthropology, Literature and the Writing of E.M. Forster*, Manchester: Manchester University Press.
—— (1994b) 'Trauma and Ego-Syntonic Response. The Holocaust and the "Newfoundland Young Yids", 1985', in S. Heald and A. Duluz (eds) *Anthropology and Psychoanalysis*, London: Routledge.
—— (1994c) '"Busted for Hash": Common Catchwords and Individual Identities in a Canadian City', in V. Amit-Talai and H. Lustiger-Thaler (eds) *Urban Lives. Fragmentation and Resistance*, Toronto: McClelland & Stewart.
—— (1995) 'Migrant Selves and Stereotypes: Personal Context in a Postmodern World', in S. Pile and N. Thrift (eds) *Mapping the Subject: Geographies of Cultural Transformation*, London: Routledge.
—— (1997a) *Transcendent Individual: Towards a Liberal and Literary Anthropology*, London: Routledge.
—— (1997b) 'Hard-Sell. Commercial Performance and the Narration of the Self', in F. Hughes-Freeland (ed.) *Ritual, Performance, Media*, London: Routledge.
—— (1997c) 'The "Contrarieties" of Israel. An Essay on the Cognitive Importance and the Creative Promise of Both/And', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3, 4: 653–72.
—— (1997d) 'Edifying Anthropology: Culture as Conversation: Representation as Conversation', in A. James, A. Dawson and J. Hockey (eds) *After Writing Culture*, London: Routledge.
—— (1997e) 'Opposing the Motion that "Cultural Studies will Be the Death of Anthropology"', *Group for Debates in Anthropological Theory*, Department of Social Anthropology, University of Manchester.
—— (1998) 'Problem-solving and Contradiction: Playing Darts and Becoming Human', *Self, Agency and Society* 2, 1: 81–101.
—— (1999) 'The Narrative as Fieldwork Technique: Processual Ethnography for a World in Motion', in V. Amit-Talai (ed.) *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork at the End of Century*, London: Routledge.
Rapport, N.J. and Dawson, A. (eds) (1998) *Migrants of Identity. Perceptions of Home in a World of Movement*, Oxford: Berg.
Read, K. (1955) 'Morality and the Concept of the Person among the Gahuku Gama', *Oceania* 25(4).
Redfield, R. (1930) *Tepotzlan*, Chicago: University of Chicago Press.
—— (1941) *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago: University of Chicago Press.
—— (1952) 'The Primitive World View', *Proceedings of the American Philosophical Society* 96: 30–6.
—— (1960) *The Little Community, and Peasant Society and Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
Reichel-Dolmatoff, G. (1971) *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, Chicago: University of Chicago Press.
Richards, A. (1982) *Chisungu*, London: Routledge.
Riches, D. (ed.) (1986) *The Anthropology of Violence*, Oxford: Blackwell.

Ricoeur, P. (1981) *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1996) *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action* (ed. R. Kearney), London: Sage.
Riesman, D. (1954) *Individualism Reconsidered, and Other Essays*, Glencoe, Ill.: Free Press.
—— (1958) 'The Suburban Sadness', in W. Dobriner (ed.) *The Suburban Community*, New York: Putnam.
Riffaterre, M. (1978) *Semiotics of Poetry*, Bloomington: Indiana University Press.
Rigby, A. (1974) *Communes in Britain*, London: Routledge & Kegan Paul.
Rivière, P. G. (1969) *Marriage among the Trio: A Principle of Social Organisation*, Oxford: Clarendon.
—— (1971) 'Marriage: A Reassessment', in R. Needham (ed.) *Rethinking Kinship and Anthropology*, London: Tavistock.
—— (1984) *Individual and Society in Guiana*, Cambridge: Cambridge University Press.
Rorty, R. (1980) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
—— (1986) 'On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz', *Michigan Quarterly Review* 25 (Winter): 525–34.
—— (1991) *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1992) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
Rosaldo, M. (1974) 'Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview', in M. Rosaldo and L. Lamphere (eds), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
Rosaldo, M. and Lamphere, L. (eds) (1974) *Woman, Culture and Society*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
Rosaldo, R., Lavie, S. and Narayan, K. (1993) 'Introduction: Creativity in Anthropology', in S. Lavie, K. Narayan and R. Rosaldo (eds) *Creativity/Anthropology*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Ruby, J. (1980) 'Exposing Yourself: Reflexivity, Film and Anthropology', *Semiotica* 3: 153–79.
Rykwert, J. (1991) 'House and Home', *Social Research* 58/1: 51–62.
Ryle, G. (1971) *Collected Papers, Volume 2: Essays 1929–1968*, London: Hutchinson.
Sacks, H. (1974) 'On the Analysability of Stories by Children', in R. Turner (ed.) *Ethnomethodology*, Penguin: Harmondsworth.
Sahlins, M. (1968) *Tribesmen*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
—— (1972) *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine.
—— (1976) *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press.
—— (1994) 'Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History', in R. Borofsky (ed.) *Assessing Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill.
—— (1996) *Waiting for Foucault*, Cambridge: Prickly Pear Press.
—— (1999) 'Two or Three Things I Know about Culture', *JRAI* 5, 3: 399–422.
Sahlins, M. and Service, E.R. (eds) (1960) *Evolution and Society*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
Said, E. (1978) *Orientalism*, London: Penguin.

Salmond, A. (1985) 'Maori Epistemologies', in J. Overing (ed.) *Reason and Morality*, London: Tavistock.
—— (1995) 'Self and Other in Contemporary Anthropology', in R. Fardon (ed.) *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London: Routledge.
Sangren, S. (1988) 'Rhetoric and the Authority of Ethnography: Post Modernism and the Social Reproduction of Texts', *Current Anthropology* 29, 3: 415–24.
Sanjek, R. (1974) 'What Is Network Analysis, and What Is it Good For?', *Reviews in Anthropology* 1: 588–97.
—— (1978) 'A Network Method and its Uses in Urban Ethnography', *Human Organization* 37: 257–68.
Sapir, E. (1956) *Culture, Language and Personality*, Berkeley: University of California Press.
Sartre, J.-P. (1972) *The Psychology of Imagination*, New York: Citadel.
—— (1997) *Existentialism and Humanism*, London: Methuen.
Saussure, F. de (1983) *Course in General Linguistics*, London: Duckworth.
Scheff, T. (1990) *Microsociology: Discourse, Emotion and Social Structure*, Chicago: University of Chicago Press.
Scheffler, H. W. (1966) 'Ancestor Worship in Anthropology; Or, Observations on Descent and Descent Groups', *Curent Anthropology* VII: 541–51.
—— (1978) *Australian Kin Classification*, Cambridge: Cambridge University Press.
Schegloff, E.A. (1972) 'Sequencing in Conversational Openings' in J. Gumperz and D. Hymes (eds) *Directions in Sociolinguistics*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
Scheper-Hughes, N. (1985) 'Culture, Scarcity and Maternal Thinking: Maternal Detachment and Infant Survival in a Brazilian Shantytown', *Ethos* 13, 4: 291–317.
—— (1992) *Death without Weeping*, Berkeley: University of California Press.
Schildkrout, E. (1978) 'Roles of Children in Urban Kano', in J. La Fontaine (ed.) *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*, New York: Academic.
Schiller, N., Basch, L. and Blanc-Szanton, C. (eds) (1992) *Towards a Transnational Perspective on Migration*, New York: New York Academy of Sciences.
Schneider, D. (1968) *American Kinship*, Chicago: University of Chicago Press.
—— (1976) 'Notes toward a Theory of Culture', in K. Basso and H. Selby (eds) *Meaning in Anthropology*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
—— (1984) *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor: University Press of Michigan.
Scholte, B. (1969) 'Toward a Reflexive and Critical Anthropology', in D. Hymes (ed.) *Reinventing Anthropology*, New York: Pantheon.
Schuetz, A. (1944) 'The Stranger: An Essay in Social Psychology', *American Journal of Sociology* 49, 6: 499–507.
—— (1953) 'Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action', *Philosophy and Phenomenological Research* 14, 1: 1–37.
Schwartz, R. (1987) 'Crazy Machines', *Telos* 70: 125–37.
Schwartz, T. (1975) 'Cultural Totemism', in G. de Vos and L. Romanucci-Ross (eds) *Ethnic Identity*, Palo Alto, Calif.: Mayfield.
—— (1978a) 'Where Is the Culture? Personality as the Distributive Locus of Culture', in G. Spindler (ed.) *The Making of Psychological Anthropology*, Berkeley: University of California Press.
—— (1978b) 'The Size and Shape of a Culture', in F. Barth (ed.) *Scale and Social Organisation*, Oslo: Greig.

Schwartzman, H. (1978) *Transformations*, New York: Plenum.
Schweizer, T. (1988) 'Detecting Positions in Networks', *American Anthropologist* 88: 313–38.
Searle, J. (1973), 'What Is a Speech-Act?', in P. Giglioli (ed.) *Language and Social Context*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1977) 'Reiterating the Differences: A Reply to Derrida', *Glyph* 1: 198–208.
—— (1992) *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
Service, E.R. (1962) *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*, New York: Random House.
Seymour-Smith, C. (1986) *Macmillan Dictionary of Anthropology*, London: Macmillan.
Shankman, P. (1984) 'The Thick and the Thin. On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz', *Current Anthropology* 25, 3: 261–80.
Shanon, B. (1993) *The Representational and the Presentational: An Essay on Cognition and the Study of Mind*, New York: Harvester Wheatsheaf.
Shelley, P.B. (1954) *Shelley's Prose*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
Sherif, M. (1967) *Social Interaction*, Chicago: Aldine.
Shostak, M. (1983) *Nisa. The Life and Words of a !Kung Woman*, Harmondsworth: Penguin.
Shuman, A. (1996) 'Narrative', in D. Levinson and M. Ember (eds) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York: Holt.
Shweder, R. (1991a) *Thinking through Cultures*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
—— (1991b) 'Post-Nietzschean Anthropology: The Idea of Multiple Objective Worlds', in R.A. Shweder, *Thinking through Cultures*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Silverstone, R., Hirsch, E. and Morley, D. (1994), 'Information and Communication Technologies and the Moral Economy of the Household', in R. Silverstone and E. Hirsch (eds), *Consuming Technologies. Media and Information in Domestic Spaces*, London: Routledge.
Simmel, G. (1971 [1908]) *On Individuality and Social Forms* (ed. D. Levine), Chicago: University of Chicago Press.
—— (1980) *Essays on Interpretation in Social Science* (ed. G. Oakes), Totowa, NJ: Rowman-Littlefield.
—— (1984) *Georg Simmel: On Women, Sexuality and Love* (ed. G. Oakes), New Haven, Conn.: Yale University Press.
Sjoberg, G. (1960) *The Pre-Industrial City*, New York: Free Press.
Skinner, D. and Holland, D. (1996) 'Schools and the Cultural Production of the Educated Person in a Nepalese Hill Community', in B. Levinson, D. Foley and D. Holland (eds) *The Cultural Production of the Educated Person*, Albany: State University of New York Press.
Smith, V. (1989) 'Introduction', in V Smith (ed.) *Hosts and Guests*, Oxford: Blackwell.
—— (1992) 'Pilgrimage and Tourism: The Quest in Guest', *Annals of Tourism Research* 19, 1.
Specht, E. (1969) *The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy*, Manchester: Manchester University Press.
Spencer, J. (1989) 'Anthropology as a Kind of Writing', *Man* 24: 145–64.
Sperber, D. (1975) *Rethinking Symbolism*, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1985) 'Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations', *Man* 20: 73–89.
Spiro, M. (1958) *Children of the Kibbutz*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
—— (1982) *Oedipus in the Trobriands*, Chicago: University of Chicago Press.
Stanage, S. (1974) 'Violatives: Modes and Themes of Violence', in S. Stanage (ed.) *Reason and Violence*, Totowa, NJ: Littlefield/Adams.
Stein, M. (1964) *The Eclipse of Community*, New York: Harper.
Steiner, G. (1975) *After Babel*, London: Oxford University Press.
—— (1978) 'The Distribution of Discourse', in *On Difficulty and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press.
Stirrat, R. (1984) 'Sacred Models', *Man* 19: 199–215.
Stock, B. (1983) *The Implications of Literacy*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
—— (1990) *Listening for the Text*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Stocking, G. (1992) *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison: University of Wisconsin Press.
Stoller, P. (1989a) *Fusion of the Worlds*, Chicago: University of Chicago Press.
—— (1989b) *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
—— (1992) *The Cinematic Griot: The Ethnography of Jean Rouch*, Chicago: University of Chicago Press.
—— (1997) *Sensuous Scholarship*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Storrie, R. (1999) *Being Human: Personhood, Cosmology and Subsistence for the Hoti of Venezuelan Guiana*, PhD Thesis, University of Manchester.
Strathern, M. (1972) *Women in Between*, London: Seminar Press.
—— (1980) 'No Nature, No Culture: The Hagen Case', in C. MacCormack and M. Strathern (eds), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1981) 'Self-interest and the Social Good: Some Implications of Hagen Gender', in S. Ortner and H. Whitehead (eds) *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1982) 'The Village as an Idea', in A.P. Cohen (ed.) *Belonging*, Manchester: Manchester University Press.
—— (1984) 'Domesticity and the Denigration of Women', in D. O'Brien and S. Tiffany (eds), *Rethinking Women's Roles: Perspectives from the Pacific*, Berkeley: University of California Press.
—— (1987) 'The Limits of Auto-anthropology', in A. Jackson (ed.) *Anthropology at Home*, London: Routledge.
—— (1988) *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley: University of California Press.
—— (1990a) *Partial Connections*, Savage, Md: Rowman-Littlefield.
—— (1990b) 'Proposing the motion that "The Concept of Society is Theoretically Obsolete"'. *Group for Debates in Anthropological Theory*, Department of Social Anthropology, University of Manchester.
—— (1991) 'Why Anthropology? Why Kinship?', paper presented at the ESRC Seminar, 'Kinship and New Reproductive Technologies: Anthropological Perspectives on Assisted Kinship', University of Manchester, September.
—— (1992a) *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Manchester: Manchester University Press.

—— (1992b) *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1995) *The Relation*, Cambridge: Prickly Pear Press.
Street, B. (1984) *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
Szwed, J. (1966) *Private Cultures and Public Imagery*, St. John's, Nfld: ISER Press, Memorial University.
Tambiah, S. (1989) 'Ethnic Conflict in the World Today', *American Ethnologist* 16, 2: 335–49.
Tannen, D. (1989) *Talking Voices* Cambridge: Cambridge University Press.
Taussig, M. (1993) *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York, London: Routledge.
Taylor, C. (1985) *Philosophical Papers 1 and 2*, Cambridge: Cambridge University.
Taylor, L. (1984) *In the Underworld*, Oxford: Blackwell.
Tedlock, B. (1996) 'Diasporas', in D. Levinson and M. Ember (eds) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York: Holt.
Tedlock, D. (1979) 'The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology', *Journal of Anthropological Research* 35: 387–400.
—— (1983) *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Teixeira-Pinto, M. (1997) *Ieipari*, São Paulo: ANPOCS/HUCITEC.
Thomas, D. (1982) *Order without Government*, Urbana: University of Illinois Press.
Thomas, N. (1994) *Colonialism's Culture*, Cambridge: Polity Press.
Thornton, R. (1991) 'The End of the Future?' *Anthropology Today* 7, 1: 1–2.
—— (1992) 'The Chains of Reciprocity: The Impact of Nietzsche's *Genealogy* on Malinowski's *Crime and Custom in Savage Society*', *The Polish Sociological Bulletin* 1: 19–33.
Todorov, T. (1987) *The Conquest of America*, tr. Richard Howard, New York: Harper & Row.
Toennies, F. (1957 [1887]) *Community and Society*, New York: Harper.
Tonkin, E. (1992) *Narrating our Pasts*, Cambridge: Cambridge University Press.
Toren, C. (1983) 'Thinking Symbols: A Critique of Sperber (1979)', *Man* 18, 2: 260–8.
—— (1993) 'Making History: The Significance of Childhood Cognition for a Comparative Anthropology of Mind', *Man* 28: 461–78.
Traweek, S. (1988) *Beamtimes and Lifetimes: The World of High Energy Physicists*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Turner, L. and Ash, J. (eds) (1976) *The Golden Hordes: International Tourism and the Pleasure Periphery*, New York: St. Martin's.
Turner, T. (1992) 'Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video', *Anthropology Today* 8, 6: 5–16.
Turner, V. (1964) 'Symbols in Ndembu Ritual', in M. Gluckman and E. Devons (eds) *Closed Systems, Open Minds*, Chicago: Aldine.
—— (1967) *The Forest of Symbols*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
—— (1974) *Dramas, Fields, Metaphors*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
—— (1976) 'African Ritual and Western Literature: Is a Comparative Symbology Possible?', in A. Fletcher (ed.) *The Literature of Fact*, New York: Columbia University Press.
—— (1982a) *The Ritual Process*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

—— (1982b) *Celebration: A World of Art and Ritual*, Washington: Smithsonian Journal.
—— (1986) *The Anthropology of Performance*, New York: Performing Arts Journal.
Turner, V. and Bruner, E. (eds) (1986) *The Anthropology of Experience*, Urbana, Ill: University of Illinois Press.
Twain, M. (1869) *The Innocents Abroad* vol. 2, New York: Harper & Row.
Tyler, S. (1986) 'Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document', in G. Marcus and J. Clifford (eds) *Writing Culture*, Berkeley: University of California Press.
Urry, J. (1990) *The Tourist Gaze*, London: Sage.
van den Berghe, P. (1987) *The Ethnic Phenomenon*, New York: Praeger.
van Gennep, A. (1960 [1909]) *The Rites of Passage*, London: Routledge & Kegan Paul.
van Velsen, J. (1967) 'The Extended-case Method and Situational Analysis', in A. Epstein (ed.) *The Craft of Social Anthropology*, London: Tavistock
Vernant, J.P. (1996 [1974]) *Myth and Society in Ancient Greece* (orig. pub. as *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris: Librarie François Maspero), New York: Zone Books.
Viveiros de Castro, E. (1992) *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago: University of Chicago Press.
—— (1996) 'Society', in A. Barnard and J. Spencer (eds) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London: Routledge.
Wagner, R. (1975) *The Invention of Culture*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
—— (1977) 'Culture as Creativity', in J. Dolgin, D. Kemnitzer and D. Schneider (eds) *Symbolic Anthropology*, New York: Columbia University Press.
—— (1978) *Lethal Speech: Daribi Myth and Symbolic Obviation*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
—— (1986) *Symbols that Stand for Themselves*, Chicago: University of Chicago Press.
—— (1991) 'Poetics and the Recentering of Anthropology', in I. Brady (ed.) *Anthropological Poetics*, Savage, Md: Rowman-Littlefield.
Walcott, D. (1996) 'Afterword: Animals, Elemental Tales, and the Theater', in A.J. Arnold (ed.) *Monsters, Tricksters, and Sacred Cows*, Charlottesville: University Press of Virginia.
Wallace, A.F.C. (1961) 'The Psychic Unity of Human Groups', in B. Kaplan (ed.) *Studying Personality Cross-Culturally*, New York: Harper & Row.
——(1962) 'Culture and Cognition', *Science* 135: 351–7.
——(1964) *Culture and Personality*, New York: Random House.
Wallerstein, I. (1974/1980) *The Modern World-System*, volumes I and II, New York: Academic Press.
Wallman, S (ed.) (1992) *Contemporary Futures. Perspectives from Social Anthropology*, London: Routledge.
Warner, W.L. (1941) 'Social Anthropology and the Modern Community', *American Journal of Sociology* 46: 785–96.
—— (1959) *The Living and the Dead: A Study of the Symbolic Life of Americans*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
Warner, W.L. and Lunt, P. (1941) *The Social Life of a Modern Community*, New Haven: Yale University Press.
—— (1942) *The Status System of a Modern Community*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

Watkins, J. (1953) 'Ideal Types and Historical Explanation', in H. Feigl and M. Brodbeck (eds) *Readings in the Philosophy of Science*, New York: Appleton-Century-Crofts.
—— (1959) 'Historical Explanation in the Social Sciences', in P. Gardiner (ed.) *Theories of History*, London: Allen & Unwin.
Watson, L. and Watson-Franke, M.-B. (1985), *Interpreting Life-Histories*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Watt, I. (1979) 'Literature and Society', in R. Wilson (ed.) *The Arts in Society*, New York: Arno.
Weber, M. (1964) *The Theory of Social and Economic Organization*, New York: Free Press.
Wedgwood, C. (1932–34) Wedgwood Personal Archives, University Archives, University of Sydney.
Weiner, A. (1976) *Women of Value, Men of Renown*, Austin: University of Texas Press.
Weiner, J. (1991) *The Empty Place*, Bloomington: Indiana University Press.
—— (1995) 'Anthropologists, Historians and the Secret of Social Knowledge', *Anthropology Today* 11, 5: 3–7.
Weisner, T. (1989) 'Social Support for Children among the Abaluyia of Kenya', in D. Belle (ed.) *Children's Social Networks and Social Supports*, New York: Wiley.
Weisner, T. and Gallimore, R. (1977) 'My Brother's Keeper: Child and Sibling Caretaking', *Current Anthropology* 18: 169–90.
Weisner, T., Mathoson, C. and Bernheimer, L. (1996) 'American Cultural Models of Early Influence and Parent Recognition of Development Delays', in S. Harkness and C. Super (eds) *Parents' Cultural Belief Systems*, New York: Guilford.
Weissbrodt, W. (1988) 'Human Rights: An Historical Perspective', in P. Davies (ed.) *Human Rights*, London: Routledge.
Werbner, R. (1989) *Ritual Passage, Sacred Journey: The Process, Form and Organization of Religious Movement*, Manchester: Manchester University Press.
—— (1991) *Tears of the Dead*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
Wertham, F. (1971) 'The Goddess of Violence', in G. Estey and D. Hunter (eds) *Violence*, Waltham, Mass.: Xerox.
Whitaker, M. (1997) 'Reflexivity', in A. Barnard and J. Spencer (eds) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London: Routledge.
White, H. (1987) *The Content of the Form*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Whitehead, A. (1925) *Science and the Modern World*, New York: Macmillan.
Whiting, J. and Child, I. (1953) *Child Training and Personality*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
Whitten, N. and Wolfe, D. (1974) 'Network Analysis', in J. Honigmann (ed.) *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press.
Whorf, B.L. (1956) *Language, Thought and Reality* (ed. J. Carroll), Cambridge, Mass.: MIT Press.
Whyte, W.F. (1943) *Street Corner Society*, Chicago: University of Chicago Press.
Wiener, N. (1949) *Cybernetics*, New York: Wiley.
Wikan, U. (1980) *Life among the Poor in Cairo*, London: Tavistock.
Wilder, D. (1981) 'Perceiving Persons as a Group', in D. Hamilton (ed.) *Cognitive Processes in Stereotyping and Intergroup Behavior*, Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Wilk, S. (1991) *Humanistic Anthropology*, Knoxville: University of Tennessee Press.
Williams, R. (1983a [1976]) *Keywords*, London: Flamingo.
—— (1983b) 'Society', in R. Williams, *Keywords*, London: Flamingo.
—— (1983c) *Writing in Society*, London: Verso
—— (1985) *The Country and the City*, London: Hogarth.
Willis, P. (1978) *Learning to Labour*, Farnborough: Saxon House.
Wilmott, P. and Young, M. (1960) *Family and Class in a London Suburb*, London: Routledge & Kegan Paul.
Wilson, B. (1970) (ed.) *Rationality*, Oxford: Blackwell.
Wilson, R. (1997) *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*, London: Pluto.
Winch, P. (1970) *The Idea of a Social Science, and its Relation to Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul.
Winthrop, R. (1991) *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*, Westport, Conn.: Greenwood.
Wirth, L. (1938) 'Urbanism as a Way of Life', *American Journal of Sociology* 44.
Witherspoon, G. (1977) *Language and Art in the Navajo Universe*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
Wittgenstein, L (1978) *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.
Wolf, E. (1974) *Anthropology*, New York: Norton.
Wolfram, S. (1985) 'Facts and Theories: Saying and Believing', in J. Overing (ed.) *Reason and Morality*, London: Tavistock.
—— (1988) *'Human Rights': Commentary*, in T. Downing and G. Kushner (eds) *Human Rights and Anthropology*, Cambridge, Mass.: Cultural Survival.
Woodburn, J. (1982) 'Egalitarian Societies', *Man* 17: 431–51
Woolf, V. (1969) *The Waves*, Harmondsworth: Penguin.
—— (1976) *Moments of Being*, Falmer: Sussex University Press.
—— (1978) *Jacob's Room*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
—— (1980) *The Diary of Virginia Woolf. Volume III: 1925–1930*, London: Hogarth.
Worth, S. (1981) *Studying Visual Communication*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Worth, S. and Adair, J. (1972) *Through Navaho Eyes*, Bloomington: Indiana University Press.
Wright, G. (1991) 'Prescribing the Model Home', *Social Research* 58, 1.
Wrightsman, L. (1977) *Social Psychology*, Monterey, Calif.: Brooks Cole.
Yamba, C.B. (1992) 'Going There and Getting There: The Future as a Legitimating Charter for Life in the Present', in S. Wallman (ed.) *Contemporary Futures*, London: Routledge.
Young, M. (1991) *An Inside Job*, Oxford: Oxford University Press.
—— (1993) *In the Sticks*, Oxford: Oxford University Press.
Young, M. and Wilmott, P. (1974) *Family and Kinship in East London*, Harmondsworth: Penguin.
Zijderveld, A. (1979) *On Clichés*, London: Routledge & Kegan Paul.